۲۴۵۵

بیان الحق نوکری للفقراء

۲۰۲

بازدید شد
۱۳۸۲

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

نام کتاب بیان الحق نوکری

مؤلف

موضوع تألیف

شمارهٔ قفسه ۴۰۸۱ ۳۹۶۱

مؤسسهٔ ۱۳۰۲

شمارهٔ دفتر ۲۶۰۴۳

۸۴۵۳

خطی . فهرست شده .
۳۹۶۱

۲۵۵۵
بیان المحق لوکری
۱۰۳
بازرسی شد
۳۲ - ۳۶
ورق ۵۳ ورق
۳۵ جلد
۲۳۸۵

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب بیان الحق لوکری
مؤلف لوکری آبو العباس ... در رساله ...
موضوع تألیف
شمارهٔ ثبت ۴۰۸۱ ۳۹۶۱
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۲۶۰۴۳
۸۹۵۳
خطی . فهرست شده
۳۹۶۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين هذا
هو الجزء الثالث من الكتاب المؤلف في العلوم الحكمية الذي سميناه كتاب بيان
الحق بضمان الصدق وقصدنا ان نتكلم فيه في اصول العلم الالهي على سبيل التلخيص
اوليس مع معا بشرط ان لا نخل بشيء من قوانينه ولا نطول الكلام فيه بذكر فروعه
الا في فصل واحد وهو في حال النفس الانسانية عند معادها اذا انقطعت عنه العلاقة
البدنية انها كيف حالها عند ذلك من العلم والجهل بالاشياء وعلى اي نحو يكون علمها
ومعرفتها فان هذا الشيء لم تجر العادة بذكره في الكتب الموجودة في ايدي الناس بل اكثر
ما ذكر من حالها بعد المفارقة هو حال لذاتها ولازمها وسعادتها وشقاوتها واهمل
ذكر علمها ومعرفتها وتقلب احوالها فرأينا ان نشبع الكلام في هذا الفن بذكر بعض الزيادة
وان نلحقها بهذا العلم اذ هو علم المفارقات والنفس مفارقة خصوصا في معادها وهذا الكتاب
ينقسم الى كتابين احدهما في علم ما بعد الطبيعة وهو العلم الكلي الذي يتضمن تصحيح
مبادي جميع العلوم والثاني هو المشتمل على معاني كتاب الربوبية المسمى بوهما
وان كان قد يقع اسم علم ما بعد الطبيعة باصطلاح القوم على جميع اجزاء العلم الالهي
العام فان هذا التقسيم في هذا الموضع نافع وهو اولى ليتميز بذلك العلم الربوبي
من العلم الكلي وهو في اثبات المبدأ الاول وصفاته واثبات ساير المفارقات
الروحانية الملكية ورأينا ان نلحق بهذا الفن فصولا متبرعة مستخرجة من علم الاخلاق

في كتاب

في الكتب الفضايل النفسانية وعقد المدينة الفاضلة ثم نختم الكتاب بابا في مسايل
ونكت من علم ما بعد الطبيعة تجري مجرى الاسرار منها بعضها في صفات الباري تعالى وقدره
وبعضها في العقول الفعالة والنفوس السماوية وبعضها في الامور النفسانية وهناك
يكون تمام الكتاب والله الموفق للصواب وهذا حين مبدء تعليم ما بعد الطبيعة
والشروع في ايراد فصوله بيان مقالات كتاب ما بعد الطبيعة العلوم وهو العلم الذي
يتضمن جميع المقدمات المحتاج اليها في جميع العلوم سبع مقالات آ في ابتداء طلب
موضوع الفلسفة الاولى الى ما بين ا سـ في العلوم ب في تحصيل موضوع هذا العلم ج
في منفعة هذا العلم واسمه ومرتبته د في جملة ما يتكلم فيه في هذا العلم وهو فهرست الفصول
ه في الدلالة على الوجود والشيء و في اقسامها الاول ما يكون فيه تنبيه على العرض و في
بيان الحق والصدق والذب عن اول الاوايل في المقدمات الحقيقية ز في
تحديد الجوهر والعرض ح في تحديد الجسم ط في مذاهب الناس ى في وجود الجسم وفي
اثبات الهيولى والصورة والاشارة الى معنى الاتصال والانفصال يا في ان المادة
الجسمانية لا تتعرى عن الصورة وفي ان صورة واحدة لا يكون لها وجود مادي ووجود
غير مادي يب في اثبات الصورة والطبيعة وان الجسم يتبدل بتبدل الصورة الطبيعية
يج في كيفية وجود الجسم الصورة وتقدمها على الهيولى يد في الصورة الجسمانية وانها
لا توجد مفارقة يه في اثبات ان المقولات التسع في عرضيتها يو في ان الكميات
المنفصلة اعراض يز في اثبات العدد والتقابل بين الوحدة والكثرة يح في اثبات
المقادير وعرضيتها يط في ان الكيفيات اعراض ك في ذكر شبهة في كون العلم
عرضا وحلها كا في الكيفيات التي في الكمية واسامها كب في المضاف كج في التقدم

والتأخر كله في القوة والفعل واثبات الطبيعة له في التام والناقص وما فوق التام
وفي الكل وفي الجميع ثم في الكلي والجزوي وما يتصل به ثم في سبب التكثر وفي سبب
التشخص وفي الفرق بين الكل والكلي ثم في الفرق بين الجنس والمادة وفي
الفصل وما ليس بفصل وفي اتحاد الفصل بالجنس كذا في نسبة الفصل والجنس الى الحد
المجمل في النوع لا في الحد ثم في الفصل وتحقيقه ثم في مناسبة الحد واجزائه ثم
في اقسام العلل واحوالها ثم في حل ما يتشكك به على اهل الحكمة من ان كل علة فهي مع
معلولها ثم في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها ثم في تحقيق هذا المعنى
ثم في العلل الاخرى العنصرية والصورية ثم في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف ثم في
لواحق الكثرة والوحدة والعدم والملكة ثم في اقتصاص مذاهب القدماء الاقدمين
في التعليمات والسبب الداعي الى ذلك ثم في ابطال القول بالتعليمات والمثل
فهذه احد واربعون فصلا في سبع مقالات **المقالة الاولى** في ابتداء طلب موضوع
الفلسفة الاولى ليتبين انيته في العلوم قد علم ان لكل علم موضوعا يخصه فنبحث عن الموضوع
لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع له انية الله تعالى او ليس ذلك بل هو شيء من مطالب
هذا العلم فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم
هو امر مسلم الوجود في ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى
ووجود الله تعالى لا يجوز ان يكون مسلما في هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك
لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما في هذا العلم او مطلوبا في علم آخر وكلا الوجهين
باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا في علم آخر لان العلوم الاخرى اما خلقية
واما سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارجا

عن

عن هذه القسمة وليس ولا في شيء منها يبحث عن اثبات الاله تعالى وهذا ولا يجوز ان
يكون ايضا غير مطلوب في علم البتة فيكون اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه بالنظر
وليس بينا بنفسه ولا هو مايوسا عن بيانه فان عليه دليلا ثم المايوس عن بيانه فان
عليه دليلا كيف يصح تسليم وجوده فبقي ان البحث انما هو في هذا العلم ويكون البحث
عنه على وجهين احدهما البحث عنه من جهة وجوده والاخر من جهة صفاته واذا
كان البحث عن وجوده في هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على
علم من العلوم اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا
يجوز ان يكون الا في هذا العلم اذ قد تبين من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات
للمادة اصلا وقد لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد
بري عن المادة ومن مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم ولما
لم يكن بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه موضوعه ليس
موضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب كلها القصوى للموجودات كلها فان هذا ايضا قد يظنه
قوم ايضا لكن النظر في الاسباب كلها لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودات مطلقة
فحسب فنقول انه لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة او بما هي على النحو
الذي يخصها هو موضوع هذا العلم لان هذا امر [illegible] ومطلوبه واما ان كان النظر في الاسباب
من جهة ما هي موجودة مطلقة وما يلحقها من تلك الجهة فيجوز ان يكون موضوع هذا
العلم فيجب اولا ان يكون الموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود **الفصل**
الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم فيجب ان يدل على الموضوع الذي هذا العلم لا محالة حتى
يتبين لنا الغرض الذي في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم

٥

فلم يكن من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من
مبدأيه اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقي واما العلم الرياضي فموضوعه
اما مقدار مجرد في الذهن عن المادة واما مقدار مأخوذ في الذهن مع المادة
واما عدد مجرد عن المادة واما عدد في المادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها
الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة
الاحوال التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان
لا يكون نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم
المنطقي كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني
المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة
ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن
غير هذه العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر والجسم بما هو جوهر
والمقدار والعدد بما هو موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي ليست في
مادة او في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود يخصها فمما يجب
ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا من جملة العلم بما وجوده
في المحسوسات واما العدد فقد يقع على المحسوسات وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير
متعلق بالمحسوسات واما المقدار فانه ايضا مبدع الوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان
مبدعا لوجودها لم يجز ان يكون متعلق القوام بها فهو اذا متقدم بالذات على المحسوسات
وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما مبينا مما فاذا كان

٦

لم يكن الشكل موجودا الا في المادة ولا علته اولى بالخروج عن المادة الى الفعل واما المقدار بالمعنى
الآخر فبين ان النظر من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر في ان وجوده اي
انحاء الوجود وهو من اي اقسام الوجود فليس هو كما ايضا من معنى متعلق بالمادة
فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات فتبين من جميع
كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات ولا يجوز ان يوضع لها موضوع
مشترك يكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الوجود فان بعضها جواهر وبعضها كميات
وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك
قد يوجد ايضا امور يجب ان تتحدد وتتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا
واحد من العلوم يتولى الكلام فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير
والموافق والمخالف والصدق وغير ذلك فبعضها يستعملها استعمالا فقط وبعضها انما
يأخذ حدودها ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات
هذه العلوم الجزئية ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء الا الوجود بما هو موجود فظاهر من
هذه الجملة ان الوجود بما هو موجود امر مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع
لهذه الصناعة فالموضوع الاول لهذا العلم هو الوجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي
تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور له كالانواع كالجوهر والكم والكيف
فانه ليس يحتاج الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات
حتى يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة مثل الواحد
والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب وانه ليس يحتاج الموجود
في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك

ولقائل ان يقول انه اذا جعل هو الموضوع وهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادی الموجودات
فيه لان البحث فی كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادیه فالجواب عن هذا ان
النظر فی المبادی ايضا هو بحث عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود وكونه غير مقوم له
ولا ممتنع فيه بل هو بالقياس الى طبيعه الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصه به
لانه ليس هو اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير
طبيعيا او تعليميا او شيئا آخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ على ان المبدأ ليس مبدأ الوجود
كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ النفس بل الوجود كله لا مبدأ له انما المبدأ
للموجود المعلول والمبدأ هو المبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادی الموجود
مطلقا بل انما يبحث عن مبادیها بعض ما فيه كساير العلوم الجزئيه الفصل الثالث
فی منفعه هذا العلم واسمه ومرتبته واما منفعه هذا العلم فيجب ان يكون قد وقع
فی العلوم التى قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما وقفت هو وان الفرق
بين الضار وبين الشر ما هو والنافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعه هی
المعنى الذی يوصل به من الشر الى الخير فاذا تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك
فی منفعه واحده وهو تحصيل كمال النفس الانسانيه بالفعل مهيئه للسعاده الاخرويه لكن اذا
فتش فی رؤوس الكتب عن منفعه العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى
معونه بعضها فی بعض حتى يكون منفعه علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق علم آخر غيره واذا
كان المنفعه بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون
النافع موصلا الى تحقق علم آخر كيف كان واما المخصص فان يكون موصلا الى ما هو اجل منه
وهو كالغايه اذ هو لاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعه بالمعنى المطلق كان لهذا

العلم

العلم منفعه واذا اخذنا المنفعه بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينتفع فی علم غيره
بل ساير العلوم ينتفع فيه بل اذا اقسمنا المنفعه المطلقه الى اقسامها كانت ثلثه اقسام
قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى
مساوله وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى دونه وهو ان يفيد فی كمال ادون مرتبة
وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به والافاده والافاضه والرياسه او شی
ما يشبه هذا اذا اعتبرت الالفاظ الصالحه فی هذا الباب وعليها والمنفعه المخصصه قريبه
من الخدمه واما الافاده التى تحصل من الاشرف دون الآخر فليس تشبه الخدمه وانت
تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعنى المنفعه اذا اخذت
مطلقه ويكون نوع كل منفعه ووجه الخاص نوعا آخر فمنفعه هذا العلم التى بينا وجهها
هو افاده النفس بمبادی العلوم الجزئيه والتحقيق لماهيه الامور المشتركه فيها وان لم
يكن مبادی فهذا اذا منفعه الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم اذ نسبه هذا العلم الى
العلوم الجزئيه نسبه الشیء الذی هو المقصود معرفته فی هذا العلم الى الاشياء المقصوده
معرفتها فی تلك العلوم فكما ان ذلك مبدا الوجود تلك كذلك العلم به مبدا التحقيق
العلم بتلك واما مرتبه هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم الطبيعيه والرياضيه اما
الطبيعيه فلان كثيرا من الامور المسلمه فی هذا مما يتبين فی العلم الطبيعی مثل الكون والفساد
والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء المتحركات الى محرك
اول وغير ذلك واما الرياضيه فلان الغرض الاقصى فی هذا العلم وهو معرفه تدبير
البارى تعالى ومعرفه الملائكه الروحانيه وطبقاتها ومعرفه النظام ليس يمكن ان يتوصل
اليه الا بعلم الهيئه وعلم الهيئه لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسه واما الموسيقى

وحركات الرياضيات والطلسمات الـ... فهي توابع غير ضرورية في هذا العلم الا ان لـ
ان يقال فنقول انه اذا كانت المبادي في علم الطبيعيه والتعاليم انما يبرهن
في هذا العلم وكانت مسايل العلمين يبرهن بالمبادي وكانت مسايل ذينك العلمين يصير
مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الامر بيانا للشي من نفسه فالذي
يجب ان يقال في حل هذه الشبهه هو ما قد قيل في شرح كتاب البرهان وانما نورد منه
مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول ان المبداء للعلم ليس انما يكون مبداء لان
جميع المسايل يستند في براهينها اليه بالفعل او بالقوة بل ربما كان المبداء ماخوذا
في براهين بعض المسايل ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسايل براهينها لا يستعمل مبداء
البته بل انما المقدمات التي لا برهان عليها على انه انما يكون مبداء للعلم مبداء بالحقيقه
اذا كان يفيد اليقين المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة
فانما يقال له مبداء العلم على نحو آخر ومجازا يجري ان يقال له مبداء على حسب ما يقال للحس مبداء
من جهة ان الحس بما هو حس يفيد الوجود فقط فقد ارتفع اذا الشك فان المبداء
الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يبين
به فيما بعد ولكن انما يبين به فيها مسايل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم
الاعلى لانتاج ذلك المبداء لا يتعرض له في انتاجه من ذلك المبداء بل له مقدمة اخرى
وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي او الرياضي افادنا برهانا وخصوصا في العلل الغائية
البعيدة ... واما اسم هذا العلم فهو انه ما بعد الطبيعة ويعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبداء
حركة وسكون بل جملة الشي الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد
قيل انه قد يقال طبيعة للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له

من الخواص والاعراض ومعنى الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود
ونتعرف من احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا
العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في
هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة **الفصل** الرابع في جملة ما يتكلم فيه في
هذا العلم وهو فهرست للفصول ؟ فينبغي لنا ان نعرف ... الصناعة ان يعرف حال نسبة
الشي والموجود الى المقولات وحال العدم وحال الوجود في الوجوب والضرورة وشرائطه
وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان ينظر في حال الذي
بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم اصنافها ولانه
ليس يحتاج الوجود في ان يكون جوهرا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فان ههنا
جواهر خارجة عنها فيجب ان يعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى وانه كيف هو
وهل هو مفارق ويتفق النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر
الصوري كيف هو وهل هو ايضا مفارق او ليس بمفارق وما حال المركب وكيف
حال كل واحد منها عند الحدود وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات و
لان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض وينبغي ان يتعرف في هذا العلم طبقة العرض
واصنافه وكيفية الحدود التي يحد بها الاعراض ويتعرف حال المقولة من الاعراض
وما الممكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فيبين عرضيته ويتعرف مراتب
الجوهر كلها او بعضها عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتاخر ويتعرف كذلك حال
الاعراض ويليق بهذا الموضع ان يتعرف حال الكلي والجزوي وكيف وجود الطبايع
الكلية وهل لها وجود في الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس وهل لها وجود

مفارق للأبدان وللنفس وهناك تعرف حال الجنس والنوع وما يجري مجراها ؞ ولأن 11
الوجود لا يحتاج في كونه علة أو معلولا الى أن يكون طبيعيا أو تعليميا أو غير ذلك فالحري
أن يتبع ذلك بالكلام في العلل وأجناسها وأحوالها وأنها كيف ينبغي أن تكون الحال بينها
وبين المعلولات وفي تعريف الفرقان بين المبدأ الفاعلي وبين غيره وأن يتكلم في
الفعل والانفعال وفي تعريف الفرقان بين الصورة والغاية وإثبات كل واحد منها وأنها
في كل طبقة تذهب الى مبدأ أول وبين الكلام في المبدأ والابتداء ثم الكلام في التقدم
والتأخر والحدوث وأصناف ذلك وأنواعه وخصوصية كل نوع منه وما يكون متقدما
في الطبيعة ومتقدما عند العقل وتحقيق الأشياء المتقدمة عند العقل ووجه مخالطة من أنكره
ما كان فيه من هذه الأشياء ؞ ورأي مشهور يخالف الحق بعض ذلك فهذه وما يجري مجراها لواحق
الوجود بما هو وجود ؞ ولأن الواحد مساو للوجود فيلزمنا أيضا أن ننظر في الواحد
وإذا نظرنا في الواحد وجب أن ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب
أن ننظر في العدد وما نسبته الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات ونبطل الآ
راء الباطلة كلها فيه ونعرف أنه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات ويجب
العارض الذي يعرض للأعداد والكميات المتصلة مثل الأشكال وغيرها ومن توابع الواحد
النسبة المساوي والموافق والمجانس والمشاكل والموافق والمماثل والهو هو فيجب
أن يتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها فإنها مناسبة للكثرة مثل الغير والنسبة وغير
المساوي وغير المجانس وغير المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل وأصنافه والتضاد
بالحقيقة وماهيته ؞ ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الأول
وأنه واحد حق في غاية الجلالة ونعرف أنه كم وجه واحد وأنه كيف يعلم كل شيء وكيف

هو قادر

12 هو قادر على كل شيء قدير وما معنى أنه عليم وأنه قدير وأنه جواد وأنه سلام أي خير محض
معشوق لذاته هو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق ونفسخ ما قيل وظن فيه من الآراء
المضادة للحق ؞ ثم سنبين كيف نسبته الى الموجودات عنه وما أول الأشياء التي
توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدأة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية
النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المتكونات عنها ثم الإنسان وكيف
تعود إليه هذه الأشياء ؞ وكيف هو مبدأ لها فاعلي وكيف هو مبدأ لها كمالي وماذا
يكون حال النفس الإنسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة وأي مرتبة يكون
مرتبة وجودها ؞ ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وأنها واجبة من
عند الله وعلى الأخلاق والأعمال التي تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة في أن تكون
لها السعادة الأخروية ونعرف أصناف السعادات فإذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا
هذا والله المستعان ؞ **فصل** خامس في الدلالة على الموجود والشيء وأقسامهما الأول
بما يكون فيه تنبيه على الغرض ؞ فنقول إن الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم
في النفس ارتساما أوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها
ت فإنه كما أن في باب التصديق مبادي أولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق
بغيرها بسببها وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل إلى معرفة ما
يعرف بها وإن لم يكن التعريف الذي يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل به عليها من
الألفاظ محاولا لإفادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب إليه
وربما كان ذلك بأشياء هي في نفسها أخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت
أعرف كذلك في التصورات أشياء هي مبادي للتصور وهي متصورة لذاتها وإذا أريد

ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا للمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او علامة ١٤
وربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما يكون اظهر دلالة فاذا استعملت
تلك العلامة تنبه النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره
من غير ان يكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور
قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان يكون
متصورة لانفسها العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيره والشيء من المعقولات
الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وحكمه حكم الكلي والجزئي والجنس والنوع
فليس في الموجودات موجود هو شيء بل الموجود اما انسان واما مكان ثم يلزم معقوليته
ذلك ان يكون شيئا وكذلك الذات وقد علم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي
يرادف الاثبات فانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة فلها معنى محصل مفهوم
واذا قلت حقيقة كذا حقيقة كانت غير مفيدة واذا قلت حقيقة كذا شيء كان
ايضا غير مفيد اذ هو مجهول فالشيء غير الوجود ولكنه لا ينفك من ان يقارنه الوجود
اما في الاعيان واما في الذهن فان لم يكن كذا لم يكن شيئا والذي يقال ان الشيء قد
يكون معدوما على الاطلاق فهو محال اللهم الا ان نعني بالمعدوم المعدوم في الاعيان
فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الاشياء الخارجة وان عني غير ذلك
كان باطلا ولم يكن خبرا البتة ولا مخبرا عنه ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس
فقط واما ان لا يكون في النفس صورة يشار بها الى شيء من خارج فكلا وكيف يكون
من ذلك خبر او الخبر انما يكون عن الشيء الذي يتحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر
عنه لا بالايجاب ولا بالسلب فان السلب ايضا يكون حكما على شيء مشار اليه فكان المعدوم

الذي

الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال وكيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى
قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كذا حاصل للمعدوم اي ان وصف كذا موجود
للمعدوم فان كان ذلك الوصف موجودا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه
موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة فالموصوف بها
موجود لا محالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم
في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء
ثم ان لم يكن هذه الصفة موجودة للمعدوم كانت منفية عنه وكون الصفة منفية عنه نفي
حكم موجود بل اذا قلنا ان الشيء في العدم فمعناه ان الشيء موجود في العدم وهذا كله
باطل كما ترى فالمعنى اذ يحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى الخارج كان المعلوم نفس ما في
النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصورين من حيث المعلوم اعني المجهول والموضوع
هو انه جائز في طباع هذا المعلوم نسبته له معلومة الى الخارج ولكنه في الوقت الذي
هو فيه معدوم لا نسبة له الى الخارج فلا معلوم غير ما في النفس وانما وقع او نسب فيما
دعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معاني لها وجود في النفس وان كانت
معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان اما بالسلب
واما بالايجاب وعلى هذا يقال ان الزمان الماضي متقدم على المستقبل او الماضي متقدم
على الحال فان التقدم والتاخر من باب المضاف ولا ينضاف موجود ومعدوم ومن
هذا يعلم ان المعدوم لا يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود لانه اذا قيل يعاد فقد
اخبر عنه بانه موجود والا لم يكن بين المعاد وبين المستانف فرق فلان المعاد
هو ما كان في العدم موصوفا بانه كان موجودا ثم عدم وهو موصوف بانه يعاد وكان له

يكون اليه اشارة والمستأنف خلقه وهو ما لم يكن له في حال العدم هذه الصفة و
انت تعلم ان هذا يوجب ان يكون المعدوم موجودا على ان المعدوم اذا اعيد احتاج
ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته واذا اعيد وقته كان
المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان ثم وقد يعسر علينا ان
نعرف حال الواجب والممكن والممتنع والاولى على سبيل التنبيه وبيان ما يجري مجرى العلامة
فيقولون الممكن هو غير الضروري واذا فرض موجودا لم يعرض منه محال ثم يقولون
الضروري هو الذي لا يمكن ان يفرض معدوما والذي اذا فرض بخلاف ما هو
عليه كان محالا ثم يقولون المحال هو الضروري العدم او الذي لا يمكن ان يوجد او هو
الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون اذ ليس يمكن ان لا يكون
والممكن هو الذي ليس يمتنع ان يكون وان لا يكون او الذي ليس بواجب ان
يكون او لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واولى ما يتصور من ذلك اولا الواجب
لان الوجوب يدل على تأكد الوجود فالوجود اذا هو اعرف من العدم لان الوجود يعرف
بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود **الفصل السادس في بيان الحق والصدق**
والذب عن اول الاقاويل في المقدمات الحقيقية اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان
مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال
الشيء الخارج اذا كان مطابقا فيقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا المعنى
من الحق مطابق للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة
الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دائما واحق من ذلك
ما كان صدقه اوليا وهو القول بان لا وسط بين الايجاب والسلب واليه ينتهي

كل قول في التحليل وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود
ثم ان انكر منكر هذا اخذ يتعسف بان يقال له هل اذا تكلمت تقصد بلفظك نحو شيء
من الاشياء او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج عن الاسترشاد واذا قال
اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج عن الاسترشاد واذا قال اذا تكلمت فهمت
شيئا بعينه او اشياء كثيرة محدودة فقد جعل للكلمة دلالة ... الا ان
تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فالاسم مشترك ويمكن ان يفرد لكل واحد من تلك
الجملة اسم واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان فالانسان بما هو مباين للا انسان
لا يدل عليه ذلك الاسم لانه لو كان الاسم يدل على اللاانسان كان الانسان واللاانسان والفيل
شيئا واحدا فيلزم ان يكون كل شيء كل شيء او يكون ولا شيء من الاشياء فيجب ان يعاد
الى ان لا يكون للكلام مفهوم ويعرض ان لا كلام ولا خطاب ولا شبهة ولا حجة فمثل
هذا يرتفع في صدره عن هذا الكلام واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار اذ النار واللانار
شيء واحد وان يؤلم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد **المقالة الثانية** **الفصل السابع**
في تحديد الجوهر والعرض ثم اعلم ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا
وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض فلنشتغل بالوجود الذي بالذات فنقول ان
الموجود بالذات ينقسم قسمين احدهما الموجود في شيء آخر وذلك الشيء الآخر متحصل
القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء وهذا
يخص باسم الموجود في موضوع وهذا هو العرض والثاني الموجود من غير ان يكون
في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو المخصص باسم
الجوهر فان كان العرض موجودا في عرض كالسرعة في الحركة والاستقامة في الخط

والشكل في السطح كان ايضا آخر الامر يقوم العرض بموضوع هو الجوهر وقد رسم
العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا
الرسم موجب كتاب قاطيغورياس وعلى الوجه المشهور والتحقيق ما ذكرنا بعدها
نقولنا انه موجود في شيء يقع على اشياء كثيرة بعضها بالتواطؤ وبعضها بالتشكيك
وبعضها بالاشتباه وليس وقوع هذا اللفظ على هذه الاشياء الا من وقوع لفظ مشترك
اعني اذ قيس الى جميعها وهذا نوع من البيان كما بين اسم باسم اشهر واعرف
وما هو ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء يقال انها في شيء فيريدان يبين ان قولنا
الموجود في شيء ههنا ليس هو كذا المعنى رسم العرض فان ازاله السببية باشتراك
اما بالحد والرسم واما بنفي المعاني الداخلة تحت اشتراك الاسم حتى يدخل على اربعة
لا من ذاته بل بالسلب بما ليس هو فقوله الموجود في شيء فرق بين العرض وبين حال
الكل في الاجزاء اذ وجود الكل في الاجزاء قول مجازي فان الكل لا يجوز ان يقال بانه
في جملة الاجزاء لانه نفس جملة فان للكل صورة قائمة يوجد في اجزائه لا في واحد منها
فان العشرية كليه ما دام لا يوجد في واحد واحد فانه اذا توافت الآحاد واجتمعت
حصلت صورة العشرية وقوله لا كجزء منه يفرق بين ذلك وبين الوجود الجزء
في الكل وبين طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان وبين
وجود عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة في المركب
والصورة في المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق به بين العرض في
موضوعه وبين كون الشيء في الزمان وكون الشيء في المكان كما ان الشيء الزماني
لا يفارق الزمان المطلق والشيء المكاني لا يفارق المكان المطلق وبعض الاجسام

لايصح

لا يصح ان يوجد الا في المكان الذي فيه القمر في فلكه لكنا نعني بقولنا ولا يمكن مفارقته
لما هو فيه هو انه اى موجود منه متعين احدية في الشيء المعين الذي هو فيه موجود لم يجز
مفارقته لذلك المعنى بل علة قوامه هي انه فيه لا ان يكون ذلك امرا لازما بعد تقومه
بالفعل فالاعتبار ههنا للموجود في ان وجود العرض في ذاته هو بعينه وجوده
في موضوعه فلا كذلك وجود القمر في فلكه والشيء في زمانه ومكانه على ان الشيء
انما يكون في الزمان المطلق بحسب الوهم وكلامنا بحسب الوجود وليس في الموجودات
كما لا يعلم الا اعيانا موجودة في اعيان كلها شخصية فلو اعتبرنا التوهم لم يبعد
ان يجعل كثيرا من الاعراض مفارقة للموضوعات في التوهم كالسطح الذي يوجد
في الوهم من دون الموضوع فاما القمر في فلكه فليس علته وجوده طبيعته من
حيث هو طبيعة القمر هي كونه في مكانه كما ان علة وجود العرض كونه في موضوعه والكون
في المكان والزمان غير الوجود في الشيء وليس كون العرض في الموضوع الا وجوده
فيه ولا كذلك الكون في الزمان والمكان فان الكون في الزمان والمكان هو
عرض كالبياض يعرض له الوجود من خارج فان البياض يوجد لموضوعه وجود
يعرض له من خارج اذ ليس نفس الوجود وقوله لا كجزء منه اى كجزء من الشيء
الذي هو فيه لا كجزء من المركب منه ومن موضوعه كالبياض من الابيض وهو وجود
الصورة في حاملها ليس كوجود العرض في الموضوع فان حامل الصورة يختص
باسم المحل والمحل هو الذي لم يتم نوعيته وقام موجودا وانما يتقوم بالفعل بما حله
او يصير نوعا بما حله فلهذا لم يكن الصورة عرضا مع وجودها في المحل واما الرائحة
التي يظن انها تفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التي يظن انها تفارق

النار ويحصل في الماء فليس الامر فيه كما يظن لان شيئا من الاستحالات انما يكون
لوجود حرارة اخرى في الماء من غير مفيد الحرارة وراى الحرارة اخرى يحدث في الهواء
من مفيد الصورة وبالجملة فانه كما ذكرنا في العلم الطبيعي ليس يسلم انه على سبيل
الانتقال واذ قد بان انه اذا كان للشيء وجود وهو في نفسه غير مفتقر الى
موضوع فهو جوهر واذا كان مفتقرا الى موضوع فهو عرض ولا يصح ان يكون
شيء جوهرا بالقياس الى شيء وعرضية بالقياس الى شيء آخر نعم قد يكون الشيء
جوهرا في الشيء بمعنى الذاتي وهذا الشيء قد يكون جوهرا وعرضا وقد يكون عرضا
في الشيء بمعنى العرض الذي بازاء الجوهري لا بمعنى العرض الذي بازاء الجوهر
وانما يحيط الجملة بهذا العرض الآخر ثم العرض ليس بجنس للمقولات التسع
فانه لو كان جنسا لكان يوجد في حدودها فما كان يشك مع تصورها بالحد
انها اعراض ولكن ليس الامر على هذا لكثير من الاعراض كالكيفية والكمية يظن
انها جواهر الى ان تبين عرضيته بالبراهين فاذا وجود الشيء في الموضوع من لوازم
المقولات التسع لا من مقوماتها فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما
واما ان يكون غير جسم فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون
مفارقا للاجسام بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون
مادته وان كان مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف
ما في الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا او يكون متبريا عن المواد من كل جهة ويسمى
عقلا في اثبات كل واحد **الفصل** الثاني في تحديد الجسم واول اقسام الجوهر الجسم
واثباته مستغنى عنه لانه يدرك بالحس واما تحديده والدلالة على نحو وجوده

فغير

فغير مستغنى عنه وقد جرت العادة بان يحد بانه جوهر طويل عريض عميق فيقال
تارة طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح
مقدارا ويقال طول للبعد المفروض بين الرأس والقدم من الحيوان واما العرض
فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين
اليمين واليسار واما العمق فيقال للبعد الواصل بين السطح الاعلى والسطح الاسفل
وقد يقال انه ماخوذا ابتداؤه من فوق حتى ان ابتدأ من اسفل يسمى سمكا وليس
يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل
ولا يتعين فيها المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان يصير جسما ان يكون
متحركا حتى يظهر فيه محور او خط وايضا فالجسم ليس يجب ان يكون فيه سطح
من حيث هو جسم بل من حيث هو متناه وليس يحتاج في تحقيقه جسما ان يكون
متناهيا بل التناهي عرض لازم له ومن تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما
ولا يتصور عدم التناهي الا من تصور جسما والخطأ في هذا انما هو في التصديق
اذ يجب ان يعرف بالبرهان تناهي الاجسام فاما التصور فلا يمنع ان يتصور جسم
غير متناه واذا لم يكن التناهي داخلا في تصوره لم يكن مقوما له فهو اذا عرض له
لازم ثم ان لم يكن بالجسم في تحقيقه جسما ان يكون له سطح فقد يكون جسم
يحيط به سطح واحد وهو الكرة وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون جسما
ان يكون له ابعاد متفاصلة فان الكعب ايضا جسم وليس شيء منه هو طول وشيء
هو عرض وشيء هو عمق فتبين مما قلنا ان هذه الابعاد انما هي اعراض في الاجسام
لا بالفعل بحقيقة حد الجسم هو انه الجوهر الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت

فيكون ذلك مبدأ الا وهو الطول وبعداً آخر مقاطعاً له على قوائم فيكون هذا
عرضاً وان يعرض بعداً ثالثاً مقاطعاً لهذين على قوائم يتلاقى الثلاثة على موضع
واحد فيكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار اليه بانه طويل عريض عميق كما
يقال ان الجسم منقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل بل يعني
انه من شانه ان يعرض فيه هذا القسم والجسم بهذا ما هو جسم سائر الابعاد المفروضة
فيه بين نهاياته واشكاله واوضاعه امور ليست مقومة بل هي تابعة لجوهره وربما لزم
بعض الاجسام شيء منها او بعضها فلو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل افترض
فيها ابعاد بالفعل مقدرة محدودة فاذا اغيرت ذلك الشكل لم يبق منها شيء بالفعل
واحد بالشخص بل حدث ابعاد اخرى وهذه الابعاد التي تتغير على الجسم من باب
الكم فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلاثة فيه وهو غير
المقدار وغير الجسمية التعليمية والجسم الذي يستعمل في التعاليم وهو المعروف
بالجسم التعليمي هو الصورة الجسمية ماخوذة مع مقدار من غير التفات الى المادة
فان الجسم المطلق من حيث الجسمية لا يخالف جسماً آخر بانه اصغر او اكبر وانما ذلك
من حيث هو مقدر وهذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية ولهذا ما يكون الجسم الواحد
يتخلخل ويتكاثف بالتبريد والتسخين فيختلف مقداره وجسميته وجسميته التي ذكرناها
لا تختلف ولا تتغير وكون بعض الاجسام كالفلك على مقدار واحد ليس يوجب
ان يكون مقوماً له بل يكون عارضاً لازماً كالسواد في الحبشي كما يلزم بعض الاجسام
شكل لا يتبدل الفصل التاسع في وجود الجسم واثبات الهيولى والصورة والاشارة
الى معنى الاتصال والانفصال ولاهل النظر في كيفية وجود الجسم مذاهب فمنهم من

قال

قال ان الجسم بسيط لا تركيب فيه ومنهم من قال انه مركب من اجزاء لا تتجزى ومنهم
من قال انه مركب من مادة وصورة وقد ابطلنا مذهبهم في الطبيعيات فاما ابطال
من قال ببساطة الجسم فبما اقوله وهو انه ان عنى به الانفصال ولو كانت صورة
الجسم الانفصال لما امكن فيه فرض الابعاد الثلاثة واما ان عنى به الاتصال والاتصال
يقال على سبيل الاشتراك فمنه ما هو صورة الجسم بمعنى انه يمكن فيه فرض الابعاد
الثلاثة ومنه ما هو فصل الكم ومنه ما ليس بفصل والذي هو فصل للكم فهو مقول على
المقدار الواحد في نفسه من غير ان يقاس الى مقدار غيره ومعناه انه يمكن ان يفرض
له اجزاء يجمع بينها حد مشترك وهو نهاية للجزئين وباعتبار نهاية لاحدهما اعني لما يكمله
في التخيل الى الاثنينية اقرب منك فكانه اول لهذا ونهاية للآخر فيقال لهذا الكم انه
متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وحد بالفعل بل الشرط امكان هذا
التوهم وبازاء هذا الاتصال والانفصال وهو ان لا يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع بينها
حد مشترك هو نهاية للجزئين ولا يجمع المنفصل هذا بالفعل وذلك لان كل جسمين
منفردين فهو لهذه الصفة وليس ولا الواحد منهما بمتصل لكل الا بالعرض اذا وجد جسمان
مقدر حد واحد فلهذا لا يلزم ان يقال ان الجسم اذا ابطل فيه الوحدة فانما يكون بابطال
اتصال الاجزاء كما انه اذا اجتمع ما كثرة جسماً واحداً فانما يكون بابطال انفصال
الاجرام واحداث الاتصال فيها وذلك لان الانفصال الذي يبطل عنه توحيد الكثرة
انما هو بالقوة ويجب فرض العارض مع ما ذكرنا متقدماً وكذلك الاتصال الذي
يبطل عنه تكثير الواحد والغلط في حدوث الانفصال كان ليست احدهما بالقوة مكان
ما بالفعل اذ كل واحد من الجسمين ليس كجزء من جسم الا على سبيل الفرض لا بالفعل

فان قيل لم تقولون ما فی جسم واحد بالطبع کشمعة واحدة ليس کل جسم فيه جزء بالفعل
کالماء مثلا والنار فنقول ان الغلط فی هذا هو لاحدهما بالعرض مكان ما بالذات
فان وحدة الشیء ليست وحدة مقداره حتی يكون کل جسم فيه جزء بالفعل من
جميع المقدار بل وحدة علی نوع آخر فيكون کل جزء من شمعة واحدة لا من مقدار
واحد فتبين من هذا انه ليس ابطال الكثرة بابطال انفصال بالفعل ولا ابطال
وحدة الاجسام بابطال اتصال بالفعل والاتصال الذی ليس بفصل ذكره فی باب الكم
فصورة الجسم لها اتصال او طبيعة يلزمها الاتصال وعلی جميع الاحوال فقد يوجد
الجسم متصلا ثم ينفصل اذ كل جسم قابل للانفصال والانقسام الی ما لا نهاية له علی ما بيناه
فيكون لا محالة شیء هو بالقوة کلاهما فان قوة القبول غير صورة المقبول وغير
هيئته وليس ذلك الاتصال بما هو اتصال قابلا للانفصال لا يعدم عند الانفصال و
الاتصال يعدم عند الانفصال فاذن شیء غير الاتصال هو قابل للانفصال وهو قابل
للاتصال فتبين ان ههنا جوهرا غير الصورة الجسمية يعرض له الاتصال والانفصال
علی سبيل التعاقب ويكون باقيا فی الحالين فهذا الجوهر يجب ان يكون امرا بالقوة
ولا وجود له بالفعل فی ذاته وذلك مثل ان يأخذ شمعة او قطعة طين فيكسرها
بالقطع ويوحدها باتصال بعضها ببعض والشمعة والطينة باقية فی الحالين فاذا
رفعت الشمعة والطينة فذلك المشترك هو الهيولی والمشترك ههنا لا يصح ان
يكون مشتركا بمعنی عام کالحيوانية فان الشمعية والطينية مثلا امران بالفعل
لانهما مبدآن لامور يصدر عنهما وكونهما بالفعل من دون هذا الاتصال اما ان يكون
جسمانيا وهو محال واما ان يكون عقليا وهو ايضا محال لان العقلی الصرف لا يقبل

الابعاد

الابعاد ومع ما سلف فتبين انه لا وجود بالفعل لهذا القابل واعلم انه قد يقال ان الباب عدم
الحائط والآن من عدم الفرس فهذا العدم يكون فی الذهن بان يحضر الباب الآن فی
للذهن فيعاين منهما ويسلب احدهما عن الآخر وهو الايجاب والسلب والعدم الذی يكون
بحسب الذهن فلا محالة له نحو من الوجود ولا محالة له يكون عدميا وليس العدم المطلق
بل عدم شیء من شأنه ان يكون له او لجنسه او لنوعه ولكن ليس له بالفعل مع ما سلف
ذكره فی قاطيغورياس فان الفصل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل
عدم شیء آخر الا ان يكون فيه تركيب ولكن لا يمنع هذا فانه لا يصح ان يكون حقيقة ما
اسمه ويكون من جهته الفصل ومن جهته بالقوة فاذا قلنا آ بالقوة ب فمعناه آ عدم شیء
من شأنه ان يكون له ب او يكون هو ب فلا بد من ان يكون آ معنی عدميا كما ذكرنا
والجسم من حيث هو جسم له الصورة الجسمية وهی معنی بالفعل ومن حيث هو مستعد
لقبول البياض والسواد والحركة او غير ذلك ای استعداد شیء کان بالقوة ولا يكون
الجسم من حيث هو بالقوة متحرك هو من حيث هو بالفعل متصل بل شیء آخر ولا
من تصور الصورة الجسمية تصور انها بالقوة كذا فيكون القوة للجسم من حيث له الفعل
لصورة الجسم التی هی بالفعل تقارن شيئا آخر غيرها ای انه صورة اعنی انه فعل بل يكون
ما يقارن معنی عدميا كما ذكرنا بل نقول ان الجسم يقوی علی قبول امور كثيرة فاما ان يكون
قوته علی ذلك نفس الاتصال او يكون موجودة فی الاتصال او موجودة فی امر يقارن الاتصال
او قائمة بذاتها ولو كان الاتصال نفس كون الجسم بالقوة قابلا لاشياء كثيرة لكن اذا
فهنا معه انه استعداد لامور كثيرة والاتصال غير ما له الاتصال ونسبة ما له الاتصال وليس
فی استعداده لقبول نسبة الی اشياء ربما يمكن ان يوجد فيه وايضا لو كان الاتصال هو انه

بالقوة كذا لو كانت صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال حاملا للقوة لكان وجب
ان يبقى مع الانفصال لان حامل القوة لا يصح ان يعدم عند خروجه فيما يقوى عليه
الى الفعل ولو كان القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا وقد عرف انه عرض
فبقى ان يكون القوة موجودة فى امر مقارن لهذا الاتصال المحسوس فقد بان من تعاقب
المقادير المختلفة والاشكال المختلفة على الشمعة وجود امر ثابت على زوال المقادير والاشكال
وبان ايضا ان ذلك الثابت موضوع هذه الجملة فانه هو الجسم انه يمكن فرض الابعاد
الثلثة فيه وبين ان هذا امر مقوم للجسم وهو صورة الجسمية فانا اذا ارتفعنا ارتفع
الجسمية ولا كذلك الشمعية ونحوها وبان بين امكان فرض الابعاد الثلث فى ذلك الامر
انه متصل ثم بان من تعاقب الاتصال والانفصال على الشمعية وجود امر ثابت مع الانفصال
تارة ومع الاتصال اخرى فكما انه ثبت بواسطة تعاقب المقادير والاشكال على الشمعة
الجسمية فكذلك ثبت بتعاقب الانفصال والاتصال عليها وجود امر يعرض هذان وقد
عرفت ان المعروض له الاتصال والانفصال لا قوام له ولا وجود بالفعل الا بالاتصال
الذى هو الجسمية الى الامر الذى بسببه يمكن فى الجسم فرض الابعاد الثلثة فاذن قد تبين
بهذا انه قد صح ان الصورة الجسمية جوهر فانها ليست فى موضوع فالجسم جوهر مركب من شى
عنه له بالقوة ومن شى عنه له الفعل فالذى هو الفعل هو صورته والذى هو بالقوة
مادته وهو الهيولى والجسم بمعنى المادة لا بمعنى الجنس اذا خالف جسما اخر فى ان
احدهما حار والاخر بارد او فى ان احدهما نام والاخر جماد فليس الاختلاف
بين الجسمين كالاختلاف بين المقدارين فان احدهما خط والاخر سطح
فان المقدار لا وجود له ولا قوام الا بان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة

للانسان

لان ان صورة الجسمية بالجسم كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية
متصورة انها وجدت بالاسباب التى لها ان يوجد لها او فيها هى جسمية فقط من غير
زيادة والمقدار لا يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج
الى فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا يصير مجهولا بها عن المقدار
المطلق فيجوز ان يكون مقدار مخالف مقدارا فى امر له بالذات واما صورة الجسم
فهى طبيعة واحدة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية بفصل داخل فى الجسمية
والمعنى الجسمية انما يلحقها عارض انها شى خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة
الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجة لا يغنيها عن الحاجة الى المادة
اذ الحاجة الى المادة هى الجسمية لاجل ذاتها ومن حيث هى جسمية لا من حيث هى جسمية
مع زائد **الفصل** العاشر فى ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة وفى ان صورة
واحدة لا يكون لها وجود مادى ووجود غير مادى قد علمت ان الهيولى ليست فى موضوع
فهى اذا جوهر والجوهرية التى لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون
بالفعل شيئا بالصورة ومعنى جوهريتها انها امر ما واما انه ليس فى موضوع فهو سلب
وليس يلزم من كونها امرا ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا معنى عام والعام يصير بالفعل
بالفصل وفصله انه مستعد لكل شى وهذا صورتها فاذا ليس هنا حقيقة للهيولى يكون
بها بالفعل حقيقة اخرى يكون بها بالقوة فحقيقة الهيولى انه بالفعل مادة الاجسام لا وجود
بالفعل فانه من الصورة الجسمية فقد بينا ان كل موجود فيه شى بالفعل حاصل تام واستعداد
لقبول شى اخر فذلك الموجود مركب من مادة وصورة فالمادة الاخيرة غير مركبة من مادة
وصورة وايضا فانه يجب اما ان يكون وجوده الخاص وجود امشار اليه او موضع كل

لا يكون كذلك فاما ان يكون لقطعه او مقدار او النقط لا وجود لها بالانفراد اذ هي
نهاية وهو لو كان لها وجود بالانفراد لكان المتناهي لها غير متناه بها بل متناه بنقطة
اخرى ونهاية اخرى وسنزيد هذا ايضاحا فان كان مشارا اليه متحيزا كان جسما
وكان منقسما وقد فرضنا انها قابلة للصورة الجسمية واما ان لا يكون مشارا اليه حسا
ولا يكون له وضع فيكون جوهرا معقولا فان كانت هذه صورتها كانت حقيقتها
ان هذا وانما قابلة بالفعل لا تقبل الانقسام بالقوة ولا بالفعل فكان محالا ان تقارنها
ما شأنه تقبل الانقسام وهو الصورة الجسمية فانه محال ان يدخل ما يخرجها عن حقيقتها
الا ان تفسد فان ما لا يكون بالقوة قابلا للانقسام لا يصح ان يقارنه ما شأنه تقبل الانقسام
وبهذا يعلم ان الصورة المفارقة للمادة التي فيها وحقيقتها انها مفارقة للمادة لا يصح
ان تحل المادة فاما الهيولى فحقيقتها انها مستعدة لان تقبل ما يعرض له الانقسام
وهذه فعلها اعني صورتها كما ذكرنا والامر المفارق فعله انه لا يقبل الانقسام لا بالقوة
ولا بالفعل وايضا فانه ان كان الهيولى جوهرا معقولا غير مشار اليه وقبل مثلا صورة
مدرة لم يصح ان يوجد لتلك المدرة مكان معين في كلية الارض ولا يمتنع ان يكون لكل
مدرة مكان معين بعينها له مخصص وتقارنه صورة المدرة للمادة لا يحصل مكان من الارض
وهو ليس جملة مكان جملة الارض اولى بالمدرة من جزء آخر منها لكنه فلا يوجد المدرة اذا
في مكان لكن ذلك الشيء محال واما انه كيف تخصص المدرة بمكان اذا وجدت فهو بان يكون
جزء من المادة مستعدا لقبول الصورة الارضية في مكان مخصوص وتستحيل ايضا في ذلك
المكان فيختص به او ان تستحيل جزء لهذا الهواء ايضا فيكون المحاذي له اولى بما بر
الامكنة وليس كذلك ان كانت الهيولى امرا معقولا اذ المعقول نسبته الى جزء

من كلية الارض اولى من نسبته الى جزء آخر من كليتها ولا يصح ان تقبل الهيولى صورة لا
تقبل الانقسام ويكون تلك الصورة ضد الصورة الجسمية وليست الصورة الجسمية ضد ولا
يصح ان يكون مادة الاجسام شيئا بالفعل ويكون الصورة الجسمية من اعراضها اللازمة
فانه ان كانت المادة من دون الصورة الجسمية اشارية كانت الجسمية ذاتية لها لا عرضية
ولا خارجة عن ذاتها فان لم يكن اشارية لزم من المحالات ما ذكرنا ويلزم ايضا
ان يكون ما ليس اليه اشارة مما لا يعرض اليه اشارة ويكون لهذا العرض مكان خاص
والذي هو قابل هذا العرض مستغن عن المكان فاذا مكان هذا العرض ليس بسبب القابل
فاذا يكون الجسمية صورة الجسم من دون المادة ومقدار طلبناه حين بينا ان صورة الجسم محتاجة
الى قابل والهيولى يستحيل ان يكون بالفعل الا بالصورة لا لان يوجد مقترنا بالمقارنة الصورة
وبين الامرين فرق ومما تبين ان الهيولى لا يصح ان تبقى بلا صورة وان يوجد متقوم
من دون مقارنة الصورة الجسمية اعني ان يكون امرا معقولا هو انه لو تجرد بلا صورة
لوجب ان تخالف هيولى ليس لها مقدار هيولى اخرى ليس لها مقدار خلافا مقدار بالوجود
هذا البيان لذلك المقدم بما اقوله وهو انه ان قسمنا جسما بنصفين وافردنا هيولى كل جزء
توهمنا ذلك الجسم بهيئته وقد جردت الصورة عن هيولاه قبل وقوع القسمة عليه فلا محالة
ان هيولى كل جزء مخالفة لهيولى كلية الجسم واذا تاملنا الانقسام التي يمكن لها ان يكون
هذا التخالف لم يصح فيها الا التخالف المقداري وذلك محال ذلك في النقطة فليس الا ان يكون الخلاف
بينها هو ان احدهما جزء الاخر كل وبهذا البيان بعينه يتبين ان الصورة لا تحل المادة
تارة وتوجد مفارقة لها اخرى لان الكلام في تخالف الصورة المقسومة والصورة ولم تقسم هذا
الكلام فالجوهر المادي انما يصير ذا مقدار كلا فليس ادراكه بذاته فلهذا لا يكن ان يختص بجزء

فقط دون نظر و قبول قدر دون قدر فصح من هذا انه يمكن ان يصير المادة تارة للتكاثف
وكرة للتخلخل وهذا الحدس **الفصل** الحادي عشر في اثبات الصورة الطبيعية وان الجسم يتبدل
بتبدل الصورة الطبيعية فلنتكلم الآن في اثبات الصورة الطبيعية وانها متقدمة على المادة
لتشركه الصورة وانها اقدم من الصورة الجسمية فنقول ان اجسام تختلف بقبول الانفكاك
بسرعة وعسر وايضا فانها تختلف في طلب الامكنة وهذا الاختلاف لا يصح ان يكون
بسبب الجسمية او بسبب اقتران صورة الجسمية بالمادة فاذا هو لامر آخر وهذا الامر يجب
ان يكون جوهرا وذلك لان الاختلاف في قبول الانفكاك ليس بامر خارج عن الصورة
الجسمية وكذلك الامكنة لان كل جسم يطلب بالصورة مكانا وليس للجسم المطلق مكان فاذا
الاختلاف في هذين هو بسبب اختلاف في جوهر الجسم اي بغير جوهره فيجب ان يكون جوهرا
واما اختلاف قبول هذه الصورة المختلفة فبسبب الاستعدادات المختلفة التي ليس بها الحركة وغيرها
الفصل الثاني عشر في نحو وجود الصورة ويتقدمها على الهيولى والاشارة الى ان الاجسام
لا يصدر عنها وجود وفي اثبات واهب الصور وفي ان القوى الجسمانية سارية في جميع
الجسم لا في حد غير منقسم وفي ان الصور الجسمانية ليست واجبة بذاتها وفي ان الوضع
والمقدار يقارنان الجسم مقارنة تؤثر فيها وفي معنى كون الهيولى بالقوة وكون الصورة
بالفعل اعلم ان الصورة الجسمية لا يصح وجودها الا في المادة كما ستعلمه فبينها وبين المادة
اذا علاقة اما علاقة التضايف او علاقة العلية او المعلولية فاقول انه لا يصح ان يكون بينهما
علاقة التضايف لان ذات كل واحد منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى علما ان ذلك
امر ذاتي لهما لا عارض لانا نعلم بالبرهان ان الجسمية لها مادة والمتضايفات يعقلان
معا ثم يعرض لهما التضايف من حيث ان احدهما مقبولة والاخرى قابلة او من حيث

ان احدهما علة والاخرى معلولة فتبين من هذا ان العلاقة التي بينهما ليست علاقة التضايف
الذاتي ومحال ان يكونا متكافئي الوجود ويعرف ذلك بادنى نظر فان سبب ما يرجع
الى الكثرة البسيط ومحال ايضا ان يكونا معا صادرين عن ثالث فانه يلزم ان يكون
وجود كل واحد منهما عن الثالث بواسطة الاخرى لانك قد عرفت ان ذات كل واحد
منهما متعلقة بالاخرى ويلزم هذا اللازم ان يكون كل واحد علة للاخرى ومعلولا لها
وهذا التالي محال فالمقدم محال بل يجب ان يكون احدهما اقرب الى الثالث فيصير
هو العلة الوسطى والثاني المعلول ولا يصح ان يكون المادة هي الوسطى لان المادة
لها قوة القبول والاستعداد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فانه
لو كان ذلك جائزا لوجب ان يوجد عنه ذلك دائما من غير استعداد وايضا فانه
لو كانت المادة علة للصورة لكان وجب ان يكون لها ذات بالفعل وهذا هو معنى التقدم
العلي والعدم لا يكون علة للوجود والهيولى في حد ذاتها معدومة ولهذا لم يصح ان يكون
جسم علة لوجود لان الصور الجسمانية تفعل بواسطة المادة كما ستعلمه فيكون المادة
علة قريبة لوجود الشيء وهذا محال وايضا فان الجسم مؤلف من هيولى وصورة وهما اقدم
من الجسمية فلو كان جسم سببا لوجود جسم لكان اولا سببا لجزويه اللذين هما اقدم منه
وهذا محال وايضا فان المادة لا اختلاف فيها وكان وجب ان لا يكون الصور الجسمانية
متخالفة وليس كذلك فان قيل ان اختلاف الصور يكون لاختلاف احوال المادة كانت
تلك الاحوال هي الصورة الاولى في المادة ويكون الكلام فيها كالكلام في الصورة فيكون
العلة في وجوب الصورة الثانية الصورة الاولى ويكون للمادة القبول فقط فاذا
لم يكن المادة هي الوسطى كانت الوسطى الصورة ونقول اما الصورة التي لا تفارق المادة

فيجوز ان يظن انها وحدها علة لوجود المادة واما الصورة التي تقدم عن المادة فلا يجوز
ذلك فيها لان هذه الصورة لو كانت وحدها بذاتها علة لوجود المادة لكانت للمادة
تقدم تقدمها ويكون للصورة المستأنفة مادة اخرى فكان يلزم ان يكون المادة
الثانية حادثة وكل حادث يسبقه مادة كما سيعلم فكانت تحتاج الى مادة اخرى
وكان يتسلسل فيجب ان يكون لها شريك في افادة وجود المادة فيكون للمادة
يوجد عن ذلك المبدأ بواسطة صورة غير معينة اذ الصورة لا يفارق المادة الا بورود
صورة اخرى يفعل فعل الاولى في اقامة المادة وهذا الثالث هو واهب الصور الذي
سيضيف حاله من بعد ولو كانت جسما كان الكلام فيه باقيا فاذا المقدار ليس بجسم
ولان الواسطة في التقويم وجب ان يكون قد تقدم اولا بذاته اولية بالذات ثم يقوم
غيره فيجب ان يكون الصورة اولا بالفعل من ذاتها او من المبدأ فيتقوم الهيولى
بعد ذلك فالصورة اقدم من الهيولى والصورة الجسمانية هي فعل وقوة وجودها
وجودها في المادة فالمادة بالقوة ان يصير بالصورة بالفعل فيكون الوجود اولا
للصورة وثانيا للمادة ووجود الصورة في الهيولى كوجود العلة مع المعلول ثم لا يكون
المعلول مفيدا لقوام العلة ووجودها كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم منها المعلول
وان يكون معها فكذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها غيرها مقارنا لها وكل
ما يفيد وجود شيء آخر منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق والعقل لا ينكر
ذلك والبرهان قائم على وجود هذين القسمين وهكذا حال الجواهر للاعراض فان الجوهر
هي الواسطة في وجود الاعراض بعد تقدمها في ذاتها بالفعل فقد ظهر ان كل صورة حادثة
في مادة فعلة ما يوجد فيها واما التي لا يفارق مادتها فكذلك لان الهيولى انما تختص

في دون

في دون غيرها لعدة واعلم انه لا يمتنع ان يكون الواحد بالمعنى العام كالصورة المطلقة
في هذا الباب يستحفظ عمومه واحدا بالعدد لواحد بالعدد كالشريك له وههنا هو المبدأ
يقيم امرا واحدا بالعدد بالفعل وذلك الواحد هو الهيولى بواسطة صورة عامة فان
قيل لم يبقى الصورة مع عدم الهيولى قلنا لا نعني انه لا يرتفع الهيولى الا وقد سبق
ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا حركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان
حركة اليد بل لا يصح ان يبطل حركة المفتاح الا وقد سبقه بطلان حركة اليد وهكذا الحال
في جميع العلل والمعلول والصورة الجسمانية والقوى الجسمانية اما ان يكون سارية
في الجسم او موجودة في حد منه غير منقسم كنقطة او سطح ومحال ان يكون موجودة في حد
غير منقسم لانه متى وجد فيه من غير ان يكون موجودا في الجسم لزم ان يكون لذلك الحد
وجود منفرد عن وجود الجسم فلا يكون الجسم متناهيا به وهذا خلف وايضا فان الجسم المستدير
المتحرك لا يتعرض فيه نقط من المحور والمنطقة ما لم يتحرك فلو كان وجود القوة المحركة
في تلك النقط لكان وجودها بعد وجود الحركة وهذا محال فبقي ان يكون وجود القوة الجسمانية
في امر منقسم وقد علمت ان الوضع والمقدار من لوازم الجسم بل ذاتيا وكذلك هذه الامور
منه مجرى المقومات فاذا قارن الجسم امر لم يصح ان لا يوجد له الوضع والمقدار وتعددت
الجسم والا لم يكن وجوده في الجسم فيجب ان يعرض للقوى الجسمانية هذه الامور بالعرض
وليست مقارنة القوى والاعراض والصور للوضع والمقدار وما يجري مجراها من الجسم
مقارنتها للسواد مثلا والحركة او شيء كلها اذ ليس مثل هذه الامور ما يرتفع بارتفاعه الجسم
فلهذا لا يؤثر فيها من هذه الامور في القوى والاعراض الموجودة في الاجسام ولما كان من
لزم من عدمه شيء عدم ما يقارنه فاذا عدم المقدار والوضع من الجسم لم يبق القوة الموجودة

والعرض الموجود فيه الا ترى انه متى عدم نصف جسم عدم معه نصف السواد ولا كذلك
السواد مع الحركة فليس اذا انعدم السواد عدم الحركة وليس يبطل بهذا تمام الشكل
فان الموجود من الشكل فى كل جزء من اجزاء الجسم جزء منه وعامته موجود فى كلية
الجسم وكلية الجسم غير موجودة فى كل من اجزاء الجسم والقوى الجسمانية ان كان لها
تمام ومعنى زايد على انها قوة فانها موجودة فى كلية الجسم واما اجزاؤها فتبقى اجزاء
اجزاء الجسم **فصل** الثالث عشر فى الصور الجسمانية وانها لا توجد مفارقة وكيفية كون الهيولى
سببا للصورة وفى انه لا يصح على هذه الصورة الانتقال من جسم الى جسم اعلم ان
الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة لما ذكرنا فى باب الهيولى وهو انا ان كون
وجوده فى شىء لم يصح ان يتقدم وجوده بما ليس فيه ثم الصورة الجسمانية من حيث حقيقتها
يعرضها ضرورة ان تكون متناهية فى الوجود على ماهيته وان يكون لها شكل فلا يخلو اما ان
يوجد لها ذلك وان لم يكن حامل ولو كان يجب لذاتها بلا حامل لسائر الجميع منه وكان
يلزم الجزء ما يلزم الكل من المقدار والشكل ولا ان يكون هذا الاختلاف عن فاعل وان لم يكن
حامل والا لكانت الصورة قابلة للقطع والوصل بلا حامل فاذا لا بد من ان يكون هذه
الاحوال بشركة الحامل وهو الهيولى فالهيولى اذا سبب لان يوجد ما لا بد للصورة فى
وجودها منه كالشكل والنهاية وسيعلم ان هذه الصورة الحادثة لا تحدث الا بسبب مخصص
وان ذلك المخصص هو المادة فالمادة علة بالعرض لوجود الصور اذ هى علة للحدث
وعلة التناهى وعلة ما يجرى مجرى الشكل وامثاله واعلم ان الصور الجسمانية لا يصح عليها
الانتقال من مادة الى مادة فانه كان ان وجب وجودها بالمعنى العام فى مادة ما لم
يمكن ذلك اما ان يكون وجوب وجود هذه الصورة فى هذه المادة او لا يكون فان لم يكن

وجوب

وجوب وجودها فى هذه المادة لم يصح وجودها فيها وان كان وجوب وجودها فى هذه المادة
لم يصح وجودها فيها وان كان وجوب وجودها فيها لم يصح ان يكون فى غيرها اذ كان
مخصصا بواحد منها ممكنا لا واجبا ولا يصح ان يكون خارجة الصورة الا مثل هذا النوع او
المحمول بسبب من خارج فان المعنى البرى بذاته عن المادة لا يدخل عليه ما يوجب المادة
الا بانقلاب عينه وهذا محال فان انقلاب العين يكون لوجود شىء فى شىء وعدم شىء عنه
ويجب ان يكون ما تقدم بهذا الصورة الكلام فيها واما تخصيص وجودها بمادة دون مادة
فواجب ان كل متعين تقتضى امرا متعينا فان المتعين لو كان يقتضى اى شىء اتفق
لما لا نهاية له بالقوة مما ليس بعضه مخالف للاخر فى حكمه لما صح وجود ذلك المتعين ولما وجب
لزوم هذا التناهى لذلك القديم فان ما لا يكون تخصصه لشىء اولى من تخصصه لشىء آخر لم يصح
ان يختص لواحد منها فبين مما قلنا انه لا يصح ان يوجد صورة جسمانية مفارقة تارة
ومقارنة اخرى فانه لا يصح عليها الانتقال فاذا كان وجود الصورة الجسمانية وذاتها
هو وجودها فى المادة ففقدها عن المادة عدمها فى ذاتها وتامل فى تحقيق ان الصورة
لا يصح عليها التجرد عن المادة تارة ومقارنتها لها اخرى ما قيل فى باب الهيولى وان جردت
الصورة عن المادة من غير نوع قسمة عليها وجردت وقد وقعت عليها قسمة فان ذلك
اختلاف مقدارى لا محالة وقد فرض انها مجردة عن المادة ومع لاحقها هذا اختلف فالكلام
فى امتناع انتقال الاعراض من موضوع الى موضوع هذا الكلام بعينه **المقالة** الثالثة
فصل الرابع عشر فى الاشارة الى ما ينبغى ان يبحث عنه فى مقولات التسع فى عرضيتها فنقول
قد عرفنا ماهية الجوهر وعرفنا انها تقولها على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة
فاما الجسم فاثباته مستغن عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق فقد

اكيناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مبينوه من بعد وعلى ان تذكرت ما قلناه
في النفس صح ذلك وجود جوهر مفارق غير جسم فالحري ان ننتقل الآن الى تحقيق
الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشر فقد تبينت ماهيتها في انفتاح المنطق
ثم لا يشكل ان للمضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض لشيء ضرورة وكذلك
النسب في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل وفي الانفعال فانها احوال عارضة للاشياء
هي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل ان الفعل ليس كك فان وجود
الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك وسلم له فليس يضر فيما نرومه من ان
الفعل موجود في شيء من المقولات وجوده في الموضوع وان كان ليس في الفاعل
فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض وليس بعرض مقولتان مقولة
الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس راى ان يجعل الخط والسطح والمقدار
الجسماني من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادي الجوهر وبعضهم
راى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادي الجوهر واما الكيف فقد
راى آخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر بنفسه والطعم جوهر آخر
والرائحة جوهرة اخرى وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة واكثر اصحاب الكمون ذاهبون
الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاولى بها ان يورد في العلم
الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان
المتصلات هي جواهر ومبادي للجواهر فقد قالوا ان هذه هي الابعاد المقومة للجوهر الجسماني
وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجوهر فهو اولى بالجوهرية وجعل
النقطة اولى الثلاثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه مبادي الجوهر

الا انهم جعلوها متألفة من الواحدات حتى صارت الواحدات مبادي المبادي
ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة
يكون في كل شيء ويكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك فان الوحدة في الماء
غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية من ان تكون شيئا من الاشياء
وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة مبدا الخط والسطح
وكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا والوحدة اتصاله الخاص فكذلك الخط والنقطة ايضا وحدة
صار لها وضع فالوحدة علة كل شيء بالنقطة وحدة علة كل شيء واول ما يكون ويحدث
من الوحدة العدد والعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة وحدة وضعية
والخط اثنوة وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية ثم يرجعوا الى ان جعلوا
كل شيء معدودا من العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والابعاد اعراض ثم نشتغل
بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب ان يعرف حقيقة انواع الكمية والاولى
بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه يحق علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لسببين
احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدا
ما بوجه للكمية اما كونه مبدا العدد فامر قريب من المتناول واما المتصل فان الاتصال وحدة ما
وكانت صورة للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه
بحيث ان له واحدا فصل الخامس عشر في ان الكميات المنفصلة اعراض لنبين اولا ان
الواحد عرض فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل
فمنه ما يقال واحد بالعرض ومنه ما يقال واحد بالذات فالواحد بالعرض ان يقال في شيء
يقارن شيئا آخر انه هو الآخر فانهما واحد وذلك اما موضوع او محمول عرض كقولنا ان زيدا

وابن عبد الله واحد فانهما محمولان على زيد وقد تم ما قرانا في كتاب الشفا والواحدات
منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع ومنه واحد بالمناسبة كما تقول ان حال السفينة
من الملاح وحال المدينة من الملك واحدة ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد
ايضا فيه اقسام تقرا من كتاب الشفا والواحد بالفصل هو بعينه الواحد بالنوع
واما الواحد بالاتصال وهو من جملة الواحد بالعدد فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة
وفيه كثرة بالقوة ثم الواحد بالاتصال اما معتبر في المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى
مثل ان يكون ماء او هواء والواحد بالاتصال يعرض فيه ان يكون واحدا في الموضوع كما
واحد واعلم ان الماء مثلا والخمر لا يصح ان يكون منهما وحدة بالاتصال الحقيقية بل الا
ان يكون وحدة بالتماس فان الموضوع المتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق الطبع وفي
تحقيق الواحد والكثير بيان دون مرجع ما يستعمل فيه انما يستعمل على سبيل التنبيه وشبهه
ان يكون الكثرة عند تخيلنا اعرف والوحدة عند عقولنا وكلاهما مما يتصور بداوات
اذا ناظت حد الواحد والكثير وجدت فيه دورا ظاهرا والوحدة غير مقومة لماهية
شئ من الاشياء اذ ليس من فهمك الانسان مثلا وفهمك الواحد يجب ان يرجع
ان الانسان واحد فتبين ان الواحد به ليست مقومة للانسان بل من اللوازم فيكون
الوحدة عارضة بالكثرة والوحدة مما يتعاقبان على المادة كتعاقب المقادير المختلفة
والاشكال المختلفة على شمعة واحدة وايضا لو كانت طبيعة الوحدة طبيعة الجوهر لكان
لا يوصف بها الا الجوهر وليس يجب ان كانت طبيعتها طبيعة العرض ان لا يوصف
بها الجوهر لان الجوهر يوصف بالاعراض واما الاعراض فلا يحمل عليها الجواهر فقد بان من
حال الوحدة مع الاعراض ومن انها غير ذاتية الجوهر ومن انها معاقبة للكثرة في المادة انها

عرض

عرض وكذلك طبيعة العدد الذي يتركب من الوحدة عرض فلننظر الآن في الوحدة
الموجودة في كل جوهر التي ليست بجوهر مقوم له هل يصح قولنا مفارقة الجوهر معقولا
ان هذا مستحيل وذلك لانها ان فارقت وحدة مجردة لم يخل اما ان يكون مجردا ان
لا ينقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها الا انها لا تنقسم او يكون هناك طبيعة
اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الموجود
لا ينقسم فان كان ذلك الموجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون
ذلك الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في عرض لا محالة ثم في
الجوهر وان كان جوهرا والوحدة لا تفارقه فهي موجودة فيه وجودها في الموضوع وان
كانت مفارقة يكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر يصير اليه
ويقارنه او انفرض وجودها مقارنة لجوهرية ويكون ذلك الجوهر لو لم يصير اليها هذه الوحدة
لم يكن لها وحدة وهذا محال او يكون لها وحدة كانت ووحدة لحقت فيكون فيه وحدتان
لا وحدة فيكون جوهران لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحدان وهذا محال وايضا فان
كانت كل وحدة في جوهر آخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام فيه فاما
فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين وان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعا
فيكون الوحدة اسود هذا خلف فقد بان من هذا كله ان الوحدة ليست من شانها
ان تفارق الجوهر الذي هي فيه وبتدى فنقول انه ان كانت الوحدة ليس مجردة
انها لا تنقسم بل كانت وجودا لا ينقسم حتى يكون الوجود داخلا في الوحدة لا موضوعا
له فاذا فرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان يوجد بذاتها
كانت وجودا لا ينقسم حتى يكون الوجود داخلا في الوحدة لا موضوعا له فاذا فرضنا

٢٩

اذ قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان يوجد بذاتها كانت وجودا
لا ينقسم مجردا او لم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل تكون الوحدة وجودا جوهريا
لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة بوجه من الوجوه
وان كان للاعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجواهر وتكون الوحدة
يقال عليهما باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما يلتئم من وحدة
الاعراض ومن الاعداد ما يلتئم من وحدة الجوهر فلينظر هل يشتركان في معنى الوجود
الذي لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركان فيكون الوحدة في احدهما وجودا
منقسما وفي الآخر ليس كذلك وليس يعني بوحدة الاعراض او الجوهر ذلك حتى يعني في
احديهما بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك
المعنى هو الوجود الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى
الذي ذكرناه قبل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون
وجودا جوهريا اذ كان قد يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض
للعرض وليس يلزم ان يقول ان كان عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض
له العرض ويتقوم به العرض والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قايما فيه فاذا
الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها من حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة
اخرى وذلك لا يفارق موصوفاته والاصار ذلك المعنى الاخص فان كان هذا
اعني ان يكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر يجوز مع ذلك ان
يفارق فيكون جوهرا عرضا لعرض او ان يكون الوحدة مختلفة الجواهر والاعراض
فبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي من جملة اللوازم للاشياء فصل الحادي عشر

في اثبات

٤٠

في اثبات العدد وفي التقابل بين الوحدة والكثرة وذكر انواع الوحدة وبعض لوازمها
والمناسبة الى الكثرة بحيث يكون ترتيب في الآحاد طبيعي والاجزاء موجودة ولها
في الموجودات اعداد فامر لا شك فيه اذ كان في الموجودات وحدات فوق واحدة
ثم كل واحدة من الاعداد فهو نوع بنفسه من جملة العدد فله خواص ومحال ان يكون
للشيء الذي لا حقيقة له خاصية الاولية والتركيب والتمامية والزايدية والناقصية
والمربعية والمكعبية والصمم وساير الاشكال فان لكل واحد من الاعداد حقيقة يخصه
وصورة يتصور فيها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد
كثرة لا تجتمع في وحدة او جملة لا وحدة لها وحتى يقال انها موجود انه مجموع
آحاد فانه من حيث هو مجموع واحد له من الخواص ما ليس لغيره وليس بعجب ان
يكون الشيء الواحد من حيث له صورة كالعشرية وله كثرة من حيث العشرية
ما له الخواص التي للعشرة وللكثرة من الخواص ما ليس لوحدة العشرية وكذا الحال
في وحدة للمقدار من جهة الاتصال وكثرته من جهة الاجزاء التي فيه بالقوة وكذلك
فان العشرة لا تنقسم في العشرية الى عشريتين لكل واحد منهما خواص العشرة فاذا
عبرنا عن العشرة بالعشرة فانها عبارة عنها بامر لازم لها اذا لم نجد اسماء الهاء في
حيث وحدتها واذا قلنا ان العشرة تسعة وواحد او ثمانية واثنان او سبعة
وثلثة فهو من خواصه ولوازمه اذ ليس تركيب العشرة من ثلثة وسبعة اولى من تركيبها
من خمسة وخمسة فلهذا لا يعد بعض المعرفات حد حد العشرة ولا شيء من الاعداد فان
حد الامر الواحد واحد كما عرفته فلا يكون للشيء حدان اذ لا يكون للواحد صورتان
فاذا حددت العشرة بانها عدد مركب من ثلثة وسبعة فهو رسم دونه فان اعتبار العدد

١٢٤

من حيث وحدته مما يضعف على التخيل وعلى العادة فيضطر الى الرسوم والحال فى وحدة
العشرية واجزائه كالحال فى وجوب جسم من حيث الاتصال او مع امكان فرض
اجزائه واعلم ان التقابل بين الواحد والكثير يقابل المضاف لا ان كل واحد
منهما حقيقته حقيقة الاضافة بل كل واحد منهما له ماهية معقولة ثم يعرض لها التضايف
كما ذكرنا فى حال الخط والصغير والكبير وهذا التضايف هو من حيث ان الوحدة
هى العلة للكثرة والعلة والمعلول متضايفان من حيث انها وحدة وكثرة بل من حيث انهما
علة ومعلول ثم ان الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة ان يكون مكاييل وكل شى مكياله
من جنسه ففى الاطوال طول وفى المجسمات جسم فبعض الاشياء يكون الواحد فيه بالطبع
مثل حركة ومنها ما يكون بالوضع مثل درهم ودينار وبالجملة فالواحد فى كل شى
اصغر ما يمكن ليكون التفاوت فيه اقل ما يكون وقد عرفت حال مكيال الحركات
فيما تقدم وقد يكون ان يكون الكيل مباينا لما كيل به كخط مباين لخط والامر فى الزمان
وما يكال به كذلك واعلم ان مقابل المساوى هو غير المساوى ثم غير المساوى يعم الاكبر
والاصغر لا عموم الجنس بل عموم اللوازم اذ هو ليس هو مقوما لها فلا يلزم ان يكون
للمساوى مقابلان واما الزوج والفرد فليسا من الذاتيات لانواع العدد فانك
تعرفه بالاعتبار الذى وصفنا فى بيان ان الوحدة ليست بجوهر وهو ان
العدد لا يدخل فى حدها كما لم يدخل الجوهر فى حد الوحدة واما انهما ليسا بنوع العدد
فبان يعلم ان انواع العدد لها انواع مثل العشرية والثلاثية وليس للزوج والفرد ذلك
والكثرة قد يكون بالعرض وقد يكون بالطبع والكثرة بالطبع حيث لا يمكن ان يكون
الاول ثانيا والذى يكون بالعرض هو الذى يصلح ان يجعل الاول ثانيا والثانى

اولا والكثرة بالعرض هى بالحقيقة وليس بكثرة ولكنه يمكن ان يفرض فيها كثرة وحيث لا
يكون ترتيب بالطبع لا يكون كثرة بالفعل وحيث لا يكون كثرة بالفعل لا يكون معنى
التناهى وغير التناهى الا بالفرض بل الكثرة مانعة لاجتماعها والاجتماع تابع للمعية والمعية
لا يكون بالحقيقة اعنى بالطبع وقد يكون بالفرض اعنى بالزمان ويشبه ان يكون
الكثرة مانعة لمعية بالطبع كانت الكثرة بالفعل وحيث لا يكون كذلك كانت بالفرض
وايضا بحيث لا يكون الاجزاء موجودة معا لا يكون كثرة وذلك كالحركة اذ لا يوجد
المتقدم فيها مع المتاخر واذا لم يكن كثرة لم يقع عليها التناهى وغير التناهى اذ حيث
يكون كثرة بالفعل كانت الوحدة فيه بالقوة الفصل السابع عشر فى اثبات المقادير
وعرضيتها وان سطحا واحدا او خطا واحدا لا يكونان فى موضوعين للسطح والكرة و
الاستدارة والاستقامة قد عرفت الجسم الداخل فى مقولة الجوهر واما الجسم الذى يعنى
الصورة وهذا المقدار مدخل فى مادة فانه يزيد وينقص والجوهر الجسمانى باق فهو
عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التى تتعلق بالمادة لان هذا المقدار لا يفارق
المادة ولا الصورة الجسمانية الا بالتوهم لانه مقدار الشى الذى يقبل ابعادا ثلثة
وهذا لا يمكن ان يكون الا هذا الشى اعنى الجسم بمعنى الجوهر كما ان الزمان لا يكون الا لما
مما فيه وهذا المقدار هو كون الجسم بمسح كذا وكذا وهذا مخالف لكون الشى بحيث
يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم وجسم واما انه بمسح كذا
وكذا امره فقد يختلف فيه جسم وجسم وهذا هو كمية الجسم ولا يفارق صورة الجسم
فى الوهم لكن هو والصورة الجسمية يمكن ان يفارق المادة فى الوهم واما السطح والخط
فلكل واحد منها اعتباران اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار اما السطح فبان يقبل فرض بعدين

وايضا انه يقدر ويمسح بان يكون اعظم واصغر اما قبوله لعرض البعدين فانه لم
ما ذلك لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الابعاد الثلثة وليس بهذه الجهة
مقدارا بل بهذه الجهة مضاف فالسطح في كونه نهاية لا يخالف سطحا آخر في هذا المعنى
واما انه مقدار فانه يمكن ان يخالف غيره لكنه من الجنسين عرض فان النهاية عارض
للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه وقد قلنا انه ليس من شرط
العرض الموجود في الجسم ان يطابقه من الجسم شي يساويه وايضا من حيث
هو مقدار عرض فيكون السطح بحيث يفرض فيه بعدان له هذه الصفة من الجسم وكونه
مقدارا له هذه الصفة من ذاته وحقيقة ذاته فالسطح العرضية يبطل في الجسم بالاتصال
والانفصال وقد يكون سطح الجسم مسطحا فيبطل ويحدث مستديرا فالسطح الواحد
بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والسطح في الوجود وذلك لان هوية الخط في الوجود
ان يكون طرف السطح وهوية السطح ان يكون طرف الجسم فالم يعرض للجسم زوال
من هيئته لم يعرض للسطح والخط والجسم واذا كان رطبا لم يقبل التعجيم واذا كان
رطبا يقبلها بان يتفرق اتصال الحديه عن التعجيم او يمتد عند الاستقامة واذا تفرق
اتصال الخط صار الخط خطوطا وذلك يكون بعدم الخط الواحد واذا امتد بطل
ايضا الخط الاول وذلك لان الخط الواحد لا يصير اطول واقصر وذلك
بخلاف الحال في ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف الابعاد ويفعل بما يرادف
عليه لان السطح اذا ازال عن شكله حتى يبطل التحادبه فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي
القطع ابطال صورة السطح الواحد الذي بالفعل واذا وصلت سطوح بعضها
ببعض بالتماس تبطل الحدود المشتركة كان الكاين سطحا آخر بالعدد لو احد

الى انه ايضا

الى انه ايضا الاول لم يكن السطح الاول بالعدد بل آخر مثله وذلك لان المعدوم لا يعاد
وكذلك الحال في الخط فقد بين ان هذه اعراض واما انه كيف يجرد السطح عن
الجسم في الوهم فبان يلتفت الى السطح ولا يلتفت الى الجسم ولا الى انه معه اذ
ليس معه لا لان يلتفت اليه بشرط انه مفارق للجسم وفرق بين ان ينظر اليه
وحده مع شرط مفارقته ما هو معه محكوما عليه انه كما التفت اليه وحده وفي ذلك
قايم وحده فهو قايم في ذاته وحده وبين ان لا يشترط فيه هذا وكيف يمكن ان يفرض
السطح في الوهم مفردا ليس نهاية لشي الا ان يتوهم مع وضع خاص وتوهم له جهات
فيلزم ان يكون ما توهم سطحا غير سطح فان السطح هو بعين الخط الحد للاذي الحد بين
وان توهم السطح نفس النهاية التي من جهة واحدة فقط مع الانفصال لم من جهة اخرى
كان ما هو نهاية متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة اما وجود المقدار
الجسماني فظاهر واما وجوب السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجوب الخط
فليثبت قطع السطوح افتراض الحدود له واما الزمان فانه تحقق لكونه عرضيه يتعلق
بالحركة ووجوده فيها ولا مقدار خارجا من هذه المقادير لان الكم المتصل الابعاد
اما ان يكون قارا حاصل الوجود بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان يتجدد
الوجود شيئا بعد شي فهو الزمان وان كان قارا فهو المقدار فاما ان يكون المقدار
تم المقادير وهو الذي يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه اذ ليس يمكن فرض ما فوق ذلك
وهذا هو المقدار الجسم واما ان يفرض فيه بعدان واما بعد واحد ولا اقل من هذا
ويعلم من هذا ان النقطة التي هي نهاية الخط ليست من المقادير فقد بان ان المقادير
ثلاثة والكميات المتصلة لذاتها اربعة واما الثقل والخفة فانما يوجب كونها مقادير

فى الازمنه والامكنه وليس لهما فى نفسهما الى الحر الحر وبعدها اوتقابلها المساوات
والمفارقه فاما التجربة التى يعرض للخفه والثقل بان يكون نصف ثقل فان
ذلك بان يقطع فى الزمان نصف المسافه اوامر يجرى هذا المجرى كالحرارة التى
ضعف الحرارة لاجل انها يفعل فى الضعف اولانها فى ضعف الجسم الحار فالكميه
بالجمله هى التى يمكن ان يوجد فيها شئ يصح ان يكون منها واحد عاد ويكون
ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية ومن حد الكم المتصل يبتدى
الهندسه وتتشعب عنها الهيئة والمساحة والاثقال والحيل ومن حد الكم المنفصل
يبتدى الحساب ثم يتفرع منه الموسيقى واعلم ان الخط المستدير يخالف الخط المستقيم
مخالفة لا شخصية فان اشخاص النوع الواحد تختلف باختلاف موضوعاتها او باعراض
تقارنها اولية كاجتماع البياض مع السطح اوليس باولية كالموسيقى والكتابة ومفارقة
المستقيم المستدير ليس لاجل كثره الموضوع فان هذه المفارقة قد توجد بين مستقيمين
وبين مستديرين ولا ايضا لعرضين اتفقا بل لحقا الخط لحوقا اوليا وتقرر هذا
اللاحق اما ان يكون فصلا او عارضا اوليا فان كان بعد نوعا وان كان عرضين
اوليين فاما ان يكونا لازمين فان كانا عرضين لازمين لكان يستوى فيهما اشخاص
الخط المطلق كما يستوى فى النطق اشخاص الانسان والثانى محال ولو كانا عرضين
غير لازمين بل كانا يتعاقبان على خط واحد بالعدد لكان وجب ان يبقى
خط واحد موضوعا للاستدارة والاستقامة وقد ابطلنا هذا فى صدر هذا الفصل
ونحن اذا اردنا ان نبين ان امرا هو فصل للشئ فلا شبهه بان يعتبر فان ارتفع مع
ارتفاع ذلك الامر النوع بل الجنس فهو فصل وهاهنا فاذا رفعنا المستقيم والمستدير

بطل

بطل سوى الخط فيها اذا انفصلان والذى يقال ان النقطه يفعل بحركتها خطا انما هو
تخييل لا حقيقة له فانه ما لم يكن سطح موجود لم يصح ان يكون للنقطه حركة فاذا
السطح والخط يوجدان قبل النقطه فلا يكون النقطه علة لوجود الخط وقد كنا
نبين ان هذه حدوده متأخرة فى الوجود عن الجسم

الفصل الثانى عشر

فى ان
الكيفيات المحسوسه والجسمانيه فلا يقع شك فى وجودها وقد تكلمنا ايضا فى
وجودها فى مواضع وبعضها مما عساه يمادى فى ذلك لكنه انما يقع الشك فى
امرها انها هل هى اعراض اولست باعراض فان من الناس من يرى ان هذه
جواهر تخالط الاجسام ويسرى فيها فاللون بذاته جوهر والحرارة كذلك وكل واحد
من هذه الاخر شئ عنده بهذه المنزلة وليس يقصد ان هذه الاشياء توجد
تارة ويقدم تارة والشئ المشار اليه قايم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك
بل ياخذ يتفرق قليلا قليلا مثل الماء الذى بل به ثوب فانه بعد ساعة لا يوجد
هناك ما ويكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير الماء بذلك عرضا بل الماء جوهر
ان يفارق جوهرا آخر لاقاه فربما فارق مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة
منه لانها فارقت وهى اصغر مما يدركه الحس مفارقه متفرقه ونقول نحن انه
قد يمكن فى الجرى ان يبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر
اما ان يكون جواهر اجسام او ان يكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر
غير جسمانيه فاما ان يكون بحيث يمكن ان يؤلف منها جسم وهذا محال اذ ما لا تجزى
فى الابعاد جسمانيه فليس الممكن ان يؤلف منه جسم واما لا يمكن لكن انما يكون
وجوده بالمقارنة للاجسام والسريان فيها فاول ذلك ان يكون لهذه الجواهر

موضع وكل ما هو ذو موضع فانه منقسم قد بين ذلك وثانيا لا يخلو اما ان يكون
كل واحد من الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون فيه او
لا يكون فان لم يمكن ان يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام مما له موضوعات لم
او ليست فيه كالاجزاء لا من مفارقة والجسم الموصوف بها يستكمل الجوهر بنفسه فليست
الا اعراضا وانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت مفارقة وحدها فاما ان
يكون مفارقة ينتقل من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام مجرد او يكون لها
مفارقة قوام مجرد فان كانت اذا لم يوجد في جسم فانما يكون ذلك بان ينتقل
الى الآخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم لقد يباينه فقد انتقل بباينه الى جسم
ماسه او نفي مجردا الى ان يحصل في جسم يفيده وهو غير مقارن جسماني في مدة
قطع المسافة ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه ينتقل اليه
من حرارة نفسه فيبرد وهذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال لا يبطل عرضيته
اذ كثير من الناس جوزوا في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال في اجزاء الموضوع
وانما لا يكون عرضا لو صح قوامه لا في موضوع اما القائم في الموضوع اذا نظر فيه
هل يصح ان ينتقل الى موضوع آخر من غير ان يتجرد عنهما فهذا الاعتبار ليس
يصح فيه الا بعد القوام في الموضوع ثم هذا لا يصح البتة لانه لا يخلو اما ان يكون
الذي وجد في موضوع ما يتعلق ذاته بشخصه بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق
فان كان يتعلق ذاته بشخصه بذلك الموضوع فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه
الا في ذلك الموضوع الشخصي وان كان انما وجد في ذلك الموضوع لسبب من الاسباب
وليس ذلك السبب مقوما له من حيث هو شخص فقد يمكن ان يزال عنه ذلك السبب

وسائر

وسائر الاسباب حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب
ليس يكون سببا لحاجته الى موضوع آخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء
الى موضوع هو عدم السبب في ان كان يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج وزوال
ذلك السبب ليس هو نفس وجود السبب الآخر الا ان يكون مستقبلا زوال ذلك السبب
الا لوجود هذا السبب الآخر لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون
الشيء قد فارقته الحاجة الى الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر لامرين
اما الاول فزوال السبب الاول واما الثاني فوجود السبب الثاني لكن جملة من
الاسباب يكون امورا خارجة عن طباعه ليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجودا
ذلك اللون مثلا بل انما يحتاج اليها في ان يتخصص بموضوع وكونه لونا وكونه هذا
اللون بعينه ان كان بعينه عن الموضوع فليس يحوجه ان يجعله محتاجا الى الموضوع
فان الغنى لوجوده عن الموضوع لا يعرض له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه
وان كان لا بعينه بل تعلقه بموضوع فيكون ذلك الموضوع شيئا له لا له مقتضى
امر متعين بعينه وان المتعين لا يقتضي اي شيء اتفق مما لا نهاية له بالقوة مما ليس
بعضه يخالف الآخر في حكمه فان قيل كيف يقتضي التعين الواحد فيقال يقتضي
الذي يتعلق به صحة وجوده او لا يتعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو
هذا اللون اما غني عن الموضوع واما مقتصر على موضوع واحد واما انقلاب
العين فقد بينا من ذكر نعت يحسبان يخرج منها فان انقلاب العين ليس
يعني به ان يعدم هذا او يوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شيء في الثاني
فانه ان كان هذا فيكون الاول قد عدم ثم الآخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذي

انتقل الى الثانى بل انما نعنى بالانقلاب ان الموصوف صار موصوفا بالثانى
وذلك انه يبقى من الاول شئ فى الآخر فيكون مركبا من مادة وشئ فيها فان كان
هذا صفة اللونية مثلا فى مادتها فيكون فى اللونية شئ بطل وشئ يبقى فيكون الذى
بطل هو الذى صار به الشئ لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا
فيما يرجع فيقول اما اذا كان يجوز له ان يفارق هذا الجوهر ويقوم مثلا بياضا
او شيئا آخر بذاته فلا يخ اما ان يكون مما يشار اليه او لا ويكون البياض الذى من شانه
ان يدرك ان يعجز عن ادراكه الحس ويكون التى يعرف البياض عليها فان كان
كذلك فيلزم ان يكون هذا الموجود احتى يكون مشارا اليه ليس فى اجسام ويلزم
ان يكون له وضع وتقدير ما فيكون له فى ذاته مقدار لا يكون الا محمولا منه محجوبا
فانا لا نعقل بياضا لا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه وان كان له مقدار ووضع
وزيادة هيئة البياضية كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعنى بالبياض هذه الهيئة
الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الحالة التى يعرف البياض عليها بل
قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا روحانيا فان البياض مثلا موضوع
يعرض له ان يكون فيه البياضية التى على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة
اخرى بصورة اخرى روحانية فيكون اولا ما يعرفه بياضا قد فسد وزال صورته
واما المفارق العقلى فقد اشرنا فيما سلف الى انه لا يجوز ان ينتقل هذا الشئ
مرة اخرى لا وضع ومخالطا للاجسام واما ان جعلها على البياض شيئا فى
نفسه ذا مقدار فيكون له وجودات وجود انه بياض ووجود انه ذو مقدار ولكن
مقداره بالعدد غير مقدار الجسم الذى هو فيه بالعدد فاذا كان فى الاجسام كان ساريا فيها

دخل بعد فى بعد وان كان هو نفس الجسم متمادا فيكون الامر قد عاد الى الشئ الذى
هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية موجودة فى ذلك الجسم الا انها لا تفارق
ولا يكون مجموع ذلك الجسم والكيفية الشئ فى ذلك الجسم اذا اخذ البياض مع هيئة
ليس هيئة الطويل العريض العميق للحلاوة ايضا على هذا الرأى فيكون البياض
مقارنا لهذا الشئ تابعا له وهذا معنى قولنا الصفة فى الموصوف ويكون مع ذلك
لا يفارقه وليس جزءا من ذلك الشئ الذى هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة
عرضا له الا انه لازم فينتقل الكلام فى ان من طبيعته ان يفارق ايضا فقد تبين ان
الكيفيات التى هى المحسوسة اعراض وهذا مبدأ الطبيعيات واما الاستعدادات فانها
اوضح واما التى تتعلق بالنفس وقوى النفس فقد تبين فى الطبيعيات انها اعراض
تقوم فى اجسام وذلك حين تكلمنا فى احوال النفس

الفصل الرابع عشر فى ذكر شبهة فى كون العلم عرضا وحلها

واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول
ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهى صور جواهر واعراض
فان كان صور الاعراض اعراضا فكيف يكون صور الجواهر اعراضا فان الجوهر
لذاته جوهر فماهيته جوهر لا يكون فى موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى
ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجى فيقول ان ماهية الجوهر جوهر
بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر
المعقولة فانها ماهية شانها ان يكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع اى ان هذه
الماهية هى معقولة عن امر وجوده فى الاعيان ان يكون لا فى موضوع واما وجوده
فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه

في العقل لا في موضوع بل حدّ انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان
ليس في موضوع فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قيل يراد بالعين التي اذا
كان فيه الجوهر صدرت افاعيله واحكامه والحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة
وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة
كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو انها
ماهية يكون في الاعيان كمالا لما بالقوة واذا فعلت فان هذه المهية يكون ايضا
بهذه الصفة فانها في العقل فانه في كليهما ماهية يوجد في الاعيان كمالا لما بالقوة
فلو قلنا ان الحركة ماهية يكون كمالا لما بالقوة في الاعيان مثلا لا لكل شيء يوجد
فيه ثم وجدت في النفس لا كذلك لكانت الحقيقة يختلف وهذا قول القايل
ان حجر المغناطيس حقيقته انه حجر يجذب الحديد فاذا وجد مقاربا لجسم كيف
الان ولم يجذبه ووجد مقاربا لجسم حديد ما كحديد فلم يجب ان يقال انه يختلف
الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر
من شأنه ان يجذب الحديد فانه في الكف ايضا بهذه الصفة فاذا كان عند الحديد
ايضا فهو بهذه الصفة فكذلك حال ماهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل
ايضا بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل موضوع بطل ان يكون في العقل
ماهية ما في الاعيان ليس في موضوع فان قيل قد قلتم ان الجوهر ماهية لا
يكون في موضوع اصلا فقد صيرتم ماهية المعلولات في موضوع فنقول انا قد قلنا
لا يكون في موضوع في الاعيان اصلا فان قيل قد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة
يكون عرضا وتارة يكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون

ماهية

ماهية شيء يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج
الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك
الماهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء ولقايل ان يقول ما بال
العقل الفعال والجواهر المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها
عرضا لكن المعقول منها لا يكفا نفسا لانها لذاتها معقولة فمعقول ليس الامر كذلك
فان معنى قولنا لانها لذاتها معقولة هو انها يعقل ذاتها ان لم يعقلها غيرها
وايضا انها مجردة عن المادة وعلايقها لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاها العقل واما
ان قلنا ان هذا المعقول منها يكون كل وجه هي او مثلها اذ قلنا انه ليس يحتاج الى
وجود المعقول منها الا ان يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة
ولا يصير نفسها صورة لنفس انسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت
فيها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل ولكانت يصير كذلك كنفس واحدة وبقي
النفوس الاخرى ليس لها الشيء الذي يفقد اذ قد استند انفسهم والذي يقال ان
شيئا واحدا بالعدد يكون صورة بمواد كثيرة لا بان يؤثر فيها بل يكون هو بعينه منطبعا
في تلك المادة وفي اخرى فهو محال يعلمها بادنى تامل وقد اشرنا الى ذلك عند كلامنا
في النفس ويتضح من بعد الى الحرص في اياته ذلك فان تلك الاشياء انما يحصل
في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذواتها ويكون حكمها حكم ساير المعقولات
من الجواهر الا في شيء واحد وهو ان تلك يحتاج الى [illegible] حتى يتجرد منها معنى معقول
وهذا لا يحتاج الى شيء غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس فهو الذي قلناه هو
بعض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما ذهب اليه فيقول ان هذه المعقولات [illegible]

من امرها بعد ان ماكان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم
مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من هذه الاشياء مفارقة فنفس
وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا لها بل يجب ان تتاثر فينا فيكون لها اثر
فينا هو علمنا بها وكذلك ان كانت صورة مفارقة وتعليميات مفارقة فاما كان علمنا
بها ما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها يوجد لنا ومنفعلة الينا فقد بينا بطلان
هذا في موضع بل الموجود منها لنا هي الاثار المحاكية لها لا محالة وهي علمنا واما ان تحصل
لنا في ابداننا وفي نفوسنا فقد بينا استحالة حصول ذلك في ابداننا فبقي انها
في نفوسنا ولانها اثار في النفس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال تلك الاشياء
قايمة لا في مواد بدنية او نفسانية فيكون مالا موضوع له يتخصص نوعه بل بسبب يتعلق
بوجه فهي اعراض في النفس **الفصل** العشرون في الكلام في الكيفيات التي في الكمية
واثباتها وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وقد بقي جنس من الكيفيات محتاج
الى اثبات وجوده والتنبيه على كونه كيفية وهي من الكيفيات التي في الكميات التي
في العدد فكالزوجية والفردية وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي
في صناعة الحساب واما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد كالكم
واما التي يعرض للمقادير فليس وجودها بين فان الدايرة والخط المنحني والكرة والاسطوانة
والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها لان ساير
الاشياء انما يبين له بوضع وجود الدايرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت
الدايرة وكذلك المربع وساير الاشكال واما الكرة فانها يصح وجودها على طريقة
المهندسين اذا دار دايرة في دايرة على محورها فثبت والاسطوانة اذا حرك دايرة

وك

حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها في اول الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط
اذا حرك مثلثا قايم الزاوية على احد ضلعي القايمة حافظا ذلك الضلع مركز الدايرة
ودايرا بالضلع الثاني على محيط الدايرة ثم الدايرة مما ينكر وجوده جميع من يقول بتاليف
الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى فيجب ان نبين وجود الدايرة واما عرضيتها فيظهر لها
تعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على مذهب من ركب المقادير من اجزاء
لا تتجزى فيمكن ان يبين ايضا عليه وجود الدايرة من اصوله ثم ينقض بوجود الدايرة
وجود الذي لا يتجزى وذلك لانه اذا كان فرضت دايرة على النحو المحسوس كانت [illegible]
لا يقولون غير دايرة في الحقيقة بل كان المحيط مضرسا وذلك اذا فرض جزء على انه
المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة وجعل المفروض جزءا على انه المركز وان
لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة وجعل المفروض مركزا في الحس طرف خط مؤلف من
اجزاء لا تتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزى فان طبق بطرفه
الاخر من الذي عند المحيط ثم ازيل وضعه واحد الجزء الذي يلي المركز من المحيط الذي
اقرب اليه وطابقناه اولا وطوبق به راس الخط المستقيم مطابقة مماسة او موازاة
الى جهة المركز فان طابق المركز فذلك الغرض وان زاد او نقص فيمكن ان يتمم
ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء بدلا لانه ان زاد ازيد وان نقص تمم وان
نقص بازالته وزاد بالاته فهو منقسم لا محالة وفرض غير منقسم فاذا فعل ذلك كحول
الدايرة ثم ان كان في سطحها يصيب الفضاء من اجزاء فان موضوعه في فرج او خلل
تلك الاجزاء الفرج لسدها الخلل من السطح كلها وان كان لا يدخل فالفرج اول
في القدر فهي منقسمة اذ الذي لا الفرج اقل حجما منها وكذلك في نفسه فهو منقسم

وان لم يكن فصله وان لم يكن موضوعه في موضع ازلت عن وجه السطح من غير قصد
اليها فان قال قايل انه اذا طبق بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكنه
التطبيق لا ماسة ولا موازاة مع المركزي والذي على ذلك الجزء من المحيط فانا نقول
له ارايت لو اعدمت هذه الاجزاء كلها وبقي الذي في المركز والمحيط هل كان
بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا الخط فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا
عن السفسطة وان دفعوا انفسهم في شغل آخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع
مخصوصة فيما بين هذه الاستقامة في الخلا الذي حتى يكون بين جزوين في الاستقامة
وبين جزوين آخرين لا يكون وهذا اسقط من تكلف وجوز القول به فلا تصير فانما
تبيع عقله بنفس محس فان البديهة الضرورية تشهد ان بين كل جزوين يتفق محاذاة
لا محالة بازائه من الملاء اقصر الملا او اقصر بعدي الملاء وان قالوا ان ذلك يكون
ولكن ما دامت هذه موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي
طرفيها خطا مستقيما فهذا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت
تغير حكم المحاذاة عن حكم لو كانت معدومة وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة العقلية
ولا الرسم الذي هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت فقد صح
ان الاجزاء التي لا تتجزى لا يتألف منها بالحقيقة لا دايرة ولا غير دايرة وانما
هذا على قانون القايلين به واذ صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية فبطل الجزء
ويعلم ذلك من ان كل خط ينقسم بقسمين متساويين وان قطر الاثني ركب
ضلعا وما اشبه ذلك من الخط الفرد الافراد ينقسم بنصفين فكل خط مؤلف
من اجزاء لا تتجزى فثلث كل خط وهذا اخلاف ما برهن عليه بعد وضع الدايرة

وكذلك

وكذلك اشياء اخرى غير هذا واما على اصل المذهب الحق فيجب ان يتكلم في اثبات
الدايرة هو اما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط اذا الزمه المنوكس لم يكن
طاهرا فان فارقه كان حادا غادا ولا يمكن ذلك لا يمكن دفعه فنقول قد بين في الطبيعيات
من وجه وجود الدايرة وذلك انه بين ان اجساما بسيطا وبين ان كل جسم
بسيط فله شكل طبيعي وبين ان شكله الطبيعي هو لا يختلف البتة في
اجزائه ولا شي من الاشكال غير المستدير كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها
بالمستقيم هو الدايرة فقد صح وجود الدايرة وايضا يمكنا ان يصح ذلك فنقول
من البين انه اذا كان خط او سطح على وضع بالحس من المستحيل ان يوصل السطح
اجزاء وسطح خط آخر ان يكون وضعه بحيث ملاقيه من احد طرفيه على زاوية
ثم من البين انه يمكنا ان يبطل هذا الجسم فعلا كيف يجب الى ان يصير ملاقيا
لذلك الآخر وموضوعا وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا
في موضوعه ويمكن الجسم واحد نفسه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع آخر
تقاطعه والكلام في الجسمين الواحد واحد فان كانت استقامته ولم يمكن ان
لم يمكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة اي الانطباق على الاستقامة ذاهبة في الطول
ثم راجعة اي الرجوعات كانت ذاهبة في السمت راجعة كيف كانت او ذاهبة عرضا
من الجهتين وكيف فرضت فانه اذا كان محط النقط التي يفرض على وسط الخط
او السطح في تحركها خطا مستقيما فانه لا يلتقي اليه ذلك الجسم بل يقاطعه كيف كان وان
يمكنك ان يفرض كل واحد من الآلات ثم الفعل ويعتبره بل يجب قوله ان يتفق
حركة على صفة ذكرناها اما ان يكون احد الطرفين فيها من الخط او السطح او الجسم لازما

موضوعه والآخر ينتقل وذلك على الدوران او كلاهما ينتقلان ولو على صفة ان
يكون احدهما ابطأ والآخر اسرع فيكون الطرفان او المتوسط وحده على
كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان يضيف الى التمام
وهذا مع الاصول الصحيحة فان قال احد انتفكك بالطريقة الاولى بيانا نقضه
رايضا نفرض جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الآخر ونجعله قائما على
سطح مماس له بطرفه الاخف حتى يقوم قائما كجبلة وانت تعلم ان قيامه اذا
عدل مسنده الى الجهات مما يستمر ثم اذا اميل الى جهة زوال الداعم سقط بحدب
دائرة لا محالة او يتجزأ ما كيف يكون فليعرض نقطة في الراس المماس للسطح وهي ايضا
تلقى نقطة من السطح ثم لا يخلو اما ان يثبت النقطة في موضعها فيكون كل نقطة
بعضها في راس ذلك الجسم قد فعلت دائرة واما ان يكون مع حركة هذا الطرف
ان انتقل يتحرك الطرف الى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة
ومركزها النقطة المتحدة بين الحد الصاعد والحد الهابط واما ان يتحرك النقطة
بنحوه على طول السطح فيفعل الطرف الاخر سطحا قطعا او خطا منحنيا ومائل المثل
الى المركز هو على المحاذات فيما ان يجر النقطة على السطح لان تلك الحركة اما
ان يكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست بالقسر ايضا لان ذلك القسر
لا يتصور عن الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها الى تلك الجهة بل ان
دفعها على خلاف حركتها ونقلها لكن ان ينزل حين كان الغالبة هي اثقل بطلب
حركة اسرع والمتوسط ابطأ وهناك انفصال يمنع مثلا ان ينعطف فينعطف
الى ان يلاقي ثم حتى يتحدد فيكون ح الجسم منقسما الى جزئين جزء ثقيل

الى

الى فوق قسرا وجزء ثقيل الى اسفل طبعا وبينهما حد هو مركز الحركتين وقد خرج منه
خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فتبين انه ان لزم عن الحد الجسم زوال فهو الى الحق
وان لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح واذا ثبت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا
ثبت الدائرة ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز دوران احد
ضلعي القائم على الزاوية يصح المخروط فان فصل مخروطا بسطح صح قطع مخروطي

الفصل الحادي والعشرون في المضاف اما القول في المضاف وبيان انه
كيف يكون لا يتحقق ماهية المضاف والاضافة وحدها فالذي قد بيناه في المنطق
كان لمن فهمه واما انه اذا فرض للاضافة وجود كان عرضا فذلك امر لا شك
فيه اذا كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل دائما لشيء الى شيء فانه لا اضافة الا وهو
عارض او له عروضها الجوهر مثل الاب والابن او الكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين
ومنه ما هو متفق والمختلف كالضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي
والموازن والموازي والمطابق والمطابق والمماس والمماس ومن المختلف ما اختلافه
محدود محقق كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق كالكثير
الاضعاف والكل والجزء ومنه ما ليس محقق بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة
وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو
زائد بالقياس الى زائد ايضا منقص اليه ناقص ومن المضاف في الكيف تتفق
كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف في الاوزان والحاد و
الثقيل في الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة في اضافة في الاين كالعالي
والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتاخر ومن الصف ويكاد ان يكون المضاف منحصرا

في قسم المعادلة التي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي
بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كالضعف واما في القوة مثل الغالب
والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن
والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك واما التي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس
والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس
على ان هذا لا ينضبط بتقدير وتحديد لكن المضافات قد تظهر من جهة فقد تكون
المضافات متشابهين لا يحتاجان الى شيء آخر من الاشياء التي لها استقرار في المضاف
حتى يعرض لاجله لهما اضافة مثل المساوي والمساوي فليس للمساوي كيفية او امر
من الامور مستقر صار به مضافا بالمساوي من الاحوال التي فيه وربما كان في كل واحد
من الامرين شيء حتى يصير به مضافا الى الآخر مثل العاشق والمعشوق فان في
العاشق ادراكه هو مبدأ الاضافة وفي المعشوق هيئة مدركة هي التي جعلته معشوقا
لعاشقه وربما كان هذا الشيء في احد الجانبين دون الآخر فان العالم حصلت
في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الآخر والمعلوم لم يحصل في ذاته
شيء وانما صار مضافا لانه قد حصل في ذلك الآخر شيء هو العلم والذي يعني
ههنا في امر المضاف بل للاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع موجودا في شيئين
وله اعتباران كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين خاصة
خاصة في اضافته فيقولون ان كل واحد من المضافين فانه له معنى في نفسه بالقياس
الى الآخر ليس هو المعنى الذي للآخر في نفسه بالقياس اليه وهذا بين في الامور
المختلفة الاضافة كالاب فاضافته للابوة وهي وصف موجود في الاب وحده

ولكن

ولكن انما هو للاب بالقياس الى شيء آخر فهو في الاب وليس كونه بالقياس له الآخر وهو
كونه في الآخر فان الابوة ليست في الابن والا لكانت وصفا له يشتق له منه الاسم
بل الابوة في الاب وكذلك حال الابن بالقياس الى الاب وليس ههنا شيء واحد البتة
هو في كليهما فليس ههنا الا ابوة او بنوة واما حال الموضوع للابوة والبنوة فلا يعرف لها
ولا لهما اسم فان كان ذلك كون كل واحد منهما بحال في القياس الى الآخر فهذا الكون
كل واحد من القبيلين والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا ليس
كونه بالقياس الى الآخر يجعله واحدا الا انه لكل واحد بالقياس الى الآخر فهو كذلك
لكل واحد لا للآخر لكنه بالقياس الى الآخر هو فاذا فهمت هذا انحلت لك شكوك
تعرض في سائر المضافات التي لا اختلاف فيها وانما يقع الكثرة الاشكال
في هذا الموضع فانه لما كان لاحد الاخوين حالة بالقياس الى الآخر وكان الآخر ايضا
حالة بالقياس الى الاول وكانت لكل اثنان من نوع واحد حتى شخصيا واحد
وليس كذلك فان للاول اخوة الثاني اي له وصف انه اخو الثاني وذلك الوصف
له ولكن بالقياس وليس ذلك الثاني بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثاني ابيض والاول
ابيض بل الثاني ايضا انه اخو هذا الاول لان له حالة في ذاته مضافة بالقياس
الى الاول وكذلك المماسة في المتماسين فان كل واحد منهما مماس لصاحبه فان له
مماسة التي لا يكون الا بالقياس الى الآخر اذا كان الآخر مثله فلا يظن البتة ان عرضا
يكون في محلين حتى يحتاج ان يتفقد من ذلك في حل العرض بهما مسكا كما يفعل
الضعفاء التمييز لكن الاشد اهتماما من هذا ان يعرف هل الاضافة نفسها موجودة في الاعيان
او انما يتصور في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت

يحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فصيّر كلية وذاتية وعرضية وتكون
جنس وفصل وتكون موضوع ومحمول واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا
الى ان حقيقة الاضافة انما يحدث في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا
انك الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا لكن نعلم ان هذا
في الوجود ابو ذلك وان ذلك في الوجود ابنه عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان
السماوات بطلب العدا وان الطلب مع اضافة ما وليس للسماوات عقل بوجه من الوجوه
ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت
او لم يدرك وليست الاضافة الا امثال هذه الاشياء التي اما ما لها وهي تكون كذلك
وان لم يدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء
اوجب من ذلك لا تتبع الاضافات فانه يكون بين الاب والابن وكانت
الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما من حيث الابوة لاب وهي
عارضة له والاب معروض له فهي مضافة وكذلك البنوة فههنا اذا علاقة للابوة
مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان
يكون للاضافة اضافة اخرى ويذهب الى غير النهاية وان يكون ايضا من الاضافات
ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس الى القرون التي
يخلفنا وعالمون بالقيمة والذي يجلو به اليسر من الطريقين جميعا ان يرجع
الى حد المضاف المطلق فيقول ان المضاف هو الذي ماهيته انما يقال
بالقياس الى غيره فكل شيء في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى
غيره فذلك شيء من المضاف لكن في الاعيان فان كان في المضاف ماهية اخرى

فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو الحقيقة المعقولة
بالقياس الى غيره وغيره انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب شيء غير نفسه
وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف الى ذواته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطرق
المضافات **الفصل** الثاني والعشرون في التقدم والتأخر اعلم ان جميع اصناف
المتقدم على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فالمتقدم اما ان يكون بالمرتبة
واما بالطبع واما بالشرف واما بالزمان واما بالذات والعلية والتقدم والتأخر و
المعية هي بحسب الوجود كما ذكرت فاما المتقدم بالمرتبة فكلما كان اقرب من المبدأ
الموجود بالفعل والمفروض فرضا كما يقال ان بغداد قبل الكوفة اذا كان المبدأ ما
بينا وكما يكون الجسم قبل الحيوان والحيوان قبل الانسان ويصح في المتقدم بالمرتبة
ان يحصل المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما مثال ذلك ان جعلت الانسان اولا
فكلما كان اقرب اليه كان اقدم وعلى هذا يكون الانسان في هذا الكلام اقدم من
الجسم والمتقدم بالمكان من هذا الباب فان كان اقرب الى الصنف الذي هو العلة
يكون اقدم وهذا يكون بالفرض وربما يكون بالطبع ايضا واما المتقدم بالطبع فكتقدم
الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث فانه مع رفع الخطوط يرتفع المثلث ولا
يرتفع الخطوط مع رفع المثلث والاعتبار في هذا المتقدم هو في الماهية دون
الوجود واما المتقدم في الشرف والفضل فكما يقال ان ابا بكر متقدم على عمر والمتقدم
بالزمان معروف ويجب ان يحقق ان جميع اصناف هذه المتقدمات خلاف ما يحصل
بالطبع والعلة ليس بتقدم حقيقي اذ المتقدم في الزمان امر في الوهم وبالفرض

كما عرفته واما المتقدم الحقيقي فهو ما يكون بالطبع او بالذات ما اقوله وهو ما يكون
وجوده متعلقا بوجود شي آخر ويكون تعلق وجوده بشي آخر غير الثاني ويكون
وجود ذلك الشي الآخر مستفادا من الاول حتى ان رفع وجود الثاني لم يجب
ان يرفع وجود الاول ومتى ارتفع وجود الاول معه رفع وجود الثاني كما يقال
لما تحرك زيد يده تحرك المفتاح ولا يقول لما تحرك المفتاح تحرك زيد يده فانك
تقول يجب اولا ان تحرك يده حتى تحرك المفتاح ولا يقول يجب ان يتحرك
المفتاح اولا حتى تحرك زيد يده وهذا التقدم ليس هو زمانيا بل هو تقدم وجودي
وكذلك يجب اولا ان يكون واحد ثم يكون في الزمان الثاني اثنان بل يجوز ان يكونا
معا في زمان ومكان واحد على ان العلة يجب ان تكون مع المعلول من حيث
هما متضايفان وليس اذا كانا من حيث هما متضايفين موجودين معا يجب
ان يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة
ومعلول فهما من جهة لازمهما ومن جهة ذاتيهما يتقدم العلة على المعلول ويتقدم
العلة بهذا التقدم واما معا فاقسامه ايضا اقسام التقدم والتاخر فيقال معا في
الزمان ومعا في الطبع فقد يكونا متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخ والأخ وقد يكونا
متنافيين في تكافؤ الوجود تحت جنس واحد لانهما معا في الطبع اذ لا تقدم ولا تاخر
في طباعهما فان حمل الجنس عليهما حملا واحدا ومعا في المرتبة اي في اشتراكهما في التاخر
بالطبع عن طبيعة الجنس وهي غير متلازمة في تكافؤ الوجود ومعا قد يكون بالعرض
واعلم ان علة الشي لا يصح ان يوخذ الا وان يكون مع المعلول فان كان يشترط
كونه علة ذاته فما دام ذاته موجودة يكون علة الثاني وان لم يكن يشترط ذاته فقط

فعلته

٤٤

فعلته ممكن وما دام تلك الذات على تلك الحالة لم يجب ان يصير عنها معلول والعقل
الصحيح يوجب ان اصدر عنها شي ان يكون قد يمين تلك الذات بصفة لم تكن
لها قبل ذلك تلك تتميز بسببها وجود المعلول عنها الا من وجوده فيكون تلك الذات
مع الصفة المعتبرة بها مجموعها هي العلة وكانت تلك الذات موضوعا للعلية الشي
الذي لا يصح ان يصير علة ما يضاف شي آخر اليه سواء كان ذلك الشي ارادة
او شهوة او امرا خارجا منتظرا فانه اذا انضاف اليه ذلك الشي وصار بحيث يصح صدور
المعلول عنه من غير نقصان شرط وجب وجود المعلول فانه ان لم يجب وجود
المعلول عنه كان وجود المعلول عنه ممكنا فوجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود
علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الذهن لا في حصول الوجود
ويجب من هذا ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لم يجب
رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى ارتفع المعلول فرفع العلة واثباته
سبب رفع المعلول واثباته ودليل رفع العلة واثباتها فالمعلول وجوده مع العلة وبالعلة
واما العلة فوجوده مع المعلول ولكن ليس بالمعلول **المقالة** الرابعة **الفصل** الثالث
والعشرون في القول بالفعل وفي اثبات الطبيعة وفي ان لكل متحرك محركا
وفي تناهي المحركات وفي القدرة وفي ان المفارق ولا يموت ولا يطلب شيئا لم يكن
وفي اثبات قوى من قوى النفس وانتهائها الى النفس ليست بمزاج وفي ان لكل كائن
بعد ما لم يكن تسبقه مادة وفي ان لكل امكان الوجود عرض وفي ان ما لا علاقة له مع المادة
لا يصح ان يكون حادثا وفي كيفية حاجة النفس الى البدن في وجودها وفي تقدم الفعل
على القوة ثم قال قوة المبدأ التغير من آخر الى آخر من حيث انه آخر كالطبيب اذا

داوی بدنه ومبدا التغیر اما فی المنفعل وهی القوة الانفعالیة واما فی الفاعل
وهی القوة الفعلیة ویقال لما به یجوز ان یصدر من الشی فعل او یصدر عنه
انفعال ولما به یصیر الشی مقاوما للآخر ولما به یصیر الشی غیر متأثر فان التغیر
محلول الضعف وقوة المنفعل قد تکون بها نحو شی واحد کقوة الماء فیقول التشکل
بان فیه قوة قبول الشکل ولیس فیه قوة حفظه وفی الشمع قوة علیهما وفی الهیولی قوة
الجمیع ولکن تقوی بتوسط شی علی قبول شی کما یقبل الهیولی النفس بتوسط المزاج ولا
یقبلها ان لم یکن مزاج وقد یکون فی الشی قوة انفعالیة بحسب الضدین کما ان فی الشمع
قوة ان یسخن وان یبرد وقوة الفاعل قد یکون محدودة نحو شی واحد کقوة النار علی الاحراق
فقط وقد یکون علی اشیاء کثیرة کقوة المختار علی ما یختار والقوة قد یکون علی شخص
منتشر تخصیصها بشخص دون شخص مثله من حیث ذلک الشخص ولا یبطل القوة
من حاملها علی شخص مثله بل القوة علی الشخص المنتشر تبقی مع عدم الفعل فاما علی هذا
التشخص فانها یقع مع عدم الفعل والقوة الفعلیة المحدودة اذا لاقت القوة المنفعلة
حصل منها الفعل ضرورة ولیس کذلک فی غیرها مما تسوی فیه الاضداد علی ما یأتی شرحه
اعنی مثل الاختیاریة والقوة الفعلیة قد تسمی قدرة وقد یظن بها لا یکون موجودة
الا لما من شانه ان یفعل ومن شانه ان لا یفعل فقط فلا تسمیه الجمهور قدرة وهذا غیر واجب
فانه ان کان هذا الشی یفعل فقط یفعل بغیر مشیة فلیس له قدرة بهذا المعنی وان یفعل بارادة
الا ان ارادته لا تتغیر اتفاقا او یستحیل تغیرها استحالة ذاتیة فانه یفعل بقدرة
فانه اذا شا یفعل واذا لم یشأ لم یفعل ولیس یلزم انه لا یشا وقتا ما ولا یتغیر
الحکم فی ان الشی قادرا اذ القدرة یتعلق بالمشیة سواء کانت المشیة یصح ان تتغیر

اولا یصح ان یتغیر والقوی التی هی مبادی الحرکات والافعال بعضها یقارن النطق
والتخیل وبعضها لا یقارنها وهذه القوة لا یقارن النطق فانها یکون قوة علی الشی وضده
فلان یکون بالحقیقة قوة تامة بل انما یصیر قوة تامة اذا اقترن بها ارادة جازمة من وجه
لتحرک الاعضاء فحینئذ یکون قوة بالفعل بالوجوب والقوة المقارنة للنطق لا یصدر
عنها بانفرادها مع حضور منفعلها فعل لانها یقوی علی الشی وضده فلو کان یصدر
عنها فعل لکان یصدر عنها فعلان متضادان معا وهذا محال وشرح هذا الباب
فی موضعه نفصل بشرح ونبین ان الافعال الانسانیة صادرة عنها علی سبیل الجزم فاما
القوی التی لا یقارن النطق فانها اذا لاقت القوة المنفعلة انما علیه الانفعال وان
لم یکن لها نوع من خارج وجب هناک صدور الفعل عنها واعلم ان کل جسم یتحرک فهو محرک
غیره لانه لو کان الجسم یتحرک بذاته لانه جسم لکان کل جسم متحرکا وکونه متشابهة فی الاجسام
فی الجسمیة فاذا السبب للحرکة امر غیر الجسمیة فانه لو کان الجسم یحرک ذاته لکان فاعلا
وقابلا لذلک الفاعل ولکان من حیث هو متحرک کاملا وشرح ذلک انه ان کان المحرک
یحرک لا بان یتحرک فمحال ان یکون المحرک هو المتحرک بل یکون غیره وان کان
یحرک بان یتحرک وبالحرکة التی فیه بالفعل یحرک ومعنی یحرک انه یوجد فی شی
متحرک بالقوة حرکة بالفعل فیکون ح انما یخرج شیا من القوة الی الفعل
الشی فیه بالفعل وهو الحرکة ومحال ان یکون ذلک الشی فیه بالفعل وهو بعینه فیه
بالقوة فیحتاج ان یکون مثلا ان کان حارا کیف یسخن بعینه بحرارته ای ان
کان حارا بالفعل فکیف یکون حارا بالقوة فیکون الحار بالقوة والفعل معا فیه
وهذا محال وبالجملة ان کان الجسم بالقوة متحرکا فانه یحتاج الی ما یخرجه الی الفعل

ولكن الحركة لا تخرج من ان يكون الجسم فيها بالقوة وعلى عبارة اخرى مفهوم ان
يكون الشيء متحركا غير مفهوم ان يكون الشيء محركا فيجب ان يكون المتحرك من
حيث هو متحرك غيره من حيث هو محرك والمتحرك الجسم والمحرك غيره والحركة
امر وجودها على سبيل التجدد والنقص فيجب ان يكون علتها على غير قارة لو كانت
علتها قارة فما دامت موجودة لم يصح ان يعدم معلولها كما سيعلم فيجب ان لا
يعدم اجزاء الحركة لو كان المحرك نفس الجسمية ولما كان وجب ان يكون كذلك
ان لم تعدم اجزاء الحركة لم يكن الحركة حركة بل يكون سيالا وكذلك ان كانت
علة الحركة عقلا بالفعل مطلقا ليس من شانه ان يسال فقد ثبت ان لكل متحرك
محركا غير المتحرك وهذه العلة للحركة اما ان يكون موجودة في الجسم فيسمى متحركا
من تلقاء نفسه واما ان يكون خارجة عن الجسم فيسمى متحركا لا من تلقاء ذاته والمتحرك
بذاته اما ان يكون العلة الموجودة فيه تحرك نوعا من الحركة وتحرك نوعا اخر
منها فيسمى متحركا بالاختيار واما ان يكون على خلاف هذا فيسمى متحركا بالطبع والمتحرك
بالطبع اما ان لا يكون معه ارادة ويسمى متحركا بالطبع كحركة الحجر الى اسفل واما
ان يكون بارادة وقصد فيسمى متحركا بالنفس الفلكية كحركة الفلك واما ما لا يكون متحركا
بذاته فاما ان يتحرك كما يتحرك الحجر الى فوق في مكان خاص ويسمى حركة قسرية
واما ان يتحرك كحركة راكب السفينة في غير خاص ويسمى حركة بالعرض ولكل من
هذه الاصناف احوال ذكرناها في العلم الطبيعي والمحرك بالذات منه ما يحرك
بواسطة كالنجار بواسطة القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة ومن المحرك
ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك ولاستحالة وجود اجسام بلا نهاية

يستحيل

يستحيل ان يكون متحركا معا بلا نهاية ويستحيل ان يكون كل محرك متحركا فينتهي الحركات
الى محرك ليس بمتحرك وسيتضح ذلك ان العلل يجب ان يتناهى بيان ذلك انه
ان كان متحرك اخر ويحركه محركه هو ايضا متحرك فمحال ان يتحرك الابعد ان
يحركه محرك اخر وسواء كانت من الوسائط واحدة او غير متناهية فانه لا يصح
وجود الحركة ما دام حكمها حكم الوسائط فيجب ان ينتهي لا محالة الى محرك لا يكون حكمه
حكم الوسائط وهكذا المخرج الامور من القوة الى الفعل والموجد للامور الممكنة
ليس بالفعل وموجود بذاته والمحرك الذي لا يتحرك اما ان يحرك بان يعطي الجسم
المبدأ القريب الذي به يتحرك او يحرك على انه معشوق به ومعشوق وبرهان كل
قوة في جسم يحرك فانها يتحرك ايضا بالعرض وان المحرك الذي لا يتحرك لا
يصح ان يكون قوة جسمانية ثم كل جسم يصدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر
فانه يفعل بقوة فيه اما الذي بالارادة والاختيار فلان ذلك الفعل اما ان
يصدر عن ذاته من حيث هو جسم او من حيث له قوة مناسبة للحركة او يصدر
عن شيء مباين له جسماني او غير مباين غير جسماني فان صدر عن ذاته من حيث
هو جسم وجب ان يشترك جميع الاجسام في صدور ذلك الفعل عنه فصدوره اذا
من معنى زايد على الجسمية وان كان ذلك عن جسم اخر كانت تلك الحركة بالقسر
او الحركة بالعرض وقد ذكرنا انها ليست بالقسر ولا بالعرض وان كان عن امر مفارق
غير مخالط للاجسام وجب ان يكون المفارق يطلب بالحركة امرا ليس له وقد طلبنا
هذا فاذا كان هناك مفارق مثل تحريك على سبيل ما يحرك المعشوق والمعشوق
كما الحال في الحركات الفلكية والا لابد على الاحوال من قوة في الجسم مباشرة للحركة

كما ذكرنا ويطلب امرا ما الحركة ليس لها بالفعل وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون
اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التاثير عن المفارق لانه جسم او لقوة
فيه او لقوة في المفارق وان كان لانه جسم كان كل جسم يشاركه فيه وليس
الامر كذلك وان كان لقوة فيه فهو مبدا صدور الفعل عنه وهذا هو المطلوب
وان كان لقوة في المفارق فاما ان يكون بعينه تلك القوة يوجب ذلك
فيكون الكلام فيها كالكلام في المفارق واما ان كان على سبيل ارادة فلا يخلو
اما ان يكون الارادة من هذا الجسم لخاصية فيه او اتفاقا فان كان اتفاقا كيف
اتفق لم يستمر مع النظام الابدي والاكثري فان الامور الاتفاقية كما ستعلم هي
التي ليست بدائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة او اكثرية وليس فيها
شي بالاتفاق والجزاف كما ستعلم فليست اذا اتفاقية فينبغي ان يكون في
فيه ويكون تلك الخاصية بذاتها موجبة للحركة وهي القوة الطبيعية التي نسميها
بطلب الجسم لحركته اماكنه الطبيعيات والتشكلات الطبيعية واما ان كون
هذه القوة مبدا للحركة في الكم فكما يوجب تخلخلا وانبساطا في الحجم كما في النار
او تكاثفا وانقباضا فيه كما في الارض واما كونه مبدا للحركة في الكيف فمثل
حال طبيعة الماء اذا عرض له حرارة فاذا زال العايق ردته طبيعته الى البرودة
الطبيعية وحفظته عليها والابدان اذا ساء مزاجها وقويت طبيعتها ردتها
الى المزاج الموافق ومن هذا يعلم ايضا ان النفس ليست بمزاج فان المزاج
المتقدم لا يفيد ذاته الى الحالة الاصلية وقد ظن قوم ان الطبيعة في المركبات
هي المزاج والمزاج كما ستعلم كيفية يحصل من تفاعل كيفيات متضادة

في اجسام متجاورة ولا يظن ان الكيفيات المزاجية هي الكيفيات الاولية فقد
تغيرت فقد عرفت الحال في ذلك بل هي كيفية حادثة وهذا المبدا اذا وجد
في الجسم فليس بعيد الحركة لانه لو كان كذلك لكان له فعل من دون الجسم
بل مع وجوده وجود الحركة في الجسم من قبيل مقيد الصور كما يتبع وجوده وجود
الالوان والاشكال والكيفيات الملموسة وقد وجد مبدا يتبع وجوده وجود قوى
يصدر عنها افعال وهو النفس فنسبت القوى اليه ولو كان الشكل واللون بفعل
لكان ينسب ايضا ذلك الشكل واللون الى المبدا بانه له كما يقال ان هذه
القوة للنفس فالمادة انما يستعد لوجود هذه الاشيا كلها فيها لكن بعضها حاصل
بعض قبله بالطبع فمبدا جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى
يسمى نفسا وظن قوم ان النفس يفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة ولا ارى
ان الطبيعة يستحيل محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس ولو استحال
الطبيعة كذلك لما حدث اعيا عند تكلف النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعيا
انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم خلاف ما يقتضيه ولها كان مقتضى النفس
ومقتضى الطبيعة عند الرعشة ويتبين من هذا وجود قوة للانسان هي مبدا
الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقع التجاذب في حركة الرعشة والاعيا
وان تلك القوة غير المزاج وكيف يكون النفس الانسانية المزاج واللمس
لا يتم الا باستحالة المزاج وعدمه وحدوث مزاج آخر والمعدوم كيف يدرك
واما القوة الانفعالية فقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة فالقريبة مثل قوة
الصبي على ان تصير رجلا والبعيدة مثل المني وقد قال بعض الاوايل وحق

من الواردين بعدهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدمه والقايل بهذا
القول لا محالة ليس في جبلته ان يرى في اليوم مرارا فيكون في الحقيقة
اعمى بل كان ما ليس موجودا ولا فيه قوة الوجود فهو مستحيل الوجود وكل
كاين بعد ما لم يكن تقدمه بالزمان فانه يسبقه مادة وذلك انه قبل كونه
ممكن الوجود فانه ان لم يسبقه امكان وجوده كان ممتنعا وكون ممكن
الوجود غير كون الفاعل قادرا بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن في نفسه ممكنه
الا ترى ان العقل يجوز ان يقال ان المحال لا قدرة عليه ان الممكن مقدور عليه
ولا يجوز ان يقال ان ما ليس عليه قدرة لا قدرة عليه وان ما عليه قدرة عليه
قدرة فانه اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف
ذلك البتة لانا ان عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان
معنى المحال انه غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه كما عرفنا المجهول بالمجهول
ولكن كون الشيء مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه فالثاني باعتبار ذاته
والاول بالقياس الى موجوده فاذا الامكان الوجود حقيقة يسبق وجودها
وجود الممكن وجوده وامكان الوجود عرض لانه انما هو ما هو بالاضافة الى
ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة مقومة له ولو كان جوهرا لكان وجوده
خاص لا يقومه الاضافة ولو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لا بسبب
لا امكان فليس للامكان الوجود مطلقا وجود ثم يعرض له الاضافة من خارج بل
الوجود من امكان الوجود هو امكان وجود كذا والاضافة عرض وهي مقومة
للامكان وجود كذا والجوهر لا يقومه العرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع فليسم

امكان الوجود قوة الوجود ولنسم حامله موضوعا وهيولى ومادة باعتبارات
مختلفة واعلم ان الامكان معنى عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق
يدخل تحته معان هي امكان مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان كذا او كذا فاذن
كل حادث فقد تقدمته المادة والمادة هي علة الحدوث وجب تكون حدوث
وكون وفساد ويجب ان يكون الهيولى للكاين الحادث والفاسد وحادث
والا كان يلزم حدوث الهيولى وهذا محال وقد عرفته في مواضع ثم الهيولى انما
تقوى على ان يصير بالفعل شيئا لا على ان يوجد وامكان الصورة هو ان
يوجد لا على ان يصير بالفعل شيئا والعقول الفعالة امكانها وقوتها انما
هو على الوجود لا على ان تصير بالفعل شيئا فانها هي فعل وليست العقول لا علاقة لها
مع المادة وما لا علاقة له مع المادة لا يصح ان يسبقه امكان الوجود فيجب ان
يكون وجود العقل الفعال دايما ويقول ان امكان وجود الصورة صفة موجودة
في الهيولى اذا اعقلت تلك الصفة عقلا انها امكان وجود الصورة وهذا كصحة
فانه صفة للبيت فاذا احضر الذهن واحضر قدر ما يسع من الرجال كان امكان
وجود فهذا يبطل سهو من يقول ان الموجود يكون مضافا الى المعدوم فان المضاف
هو ما اذا عقل معه المضاف اليه وانما يمكن ان يعقل معه المضاف اليه فان قيل ان
الصحة معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان الجواب ان الصحة بالقياس الى ما يسع
من الرجال لا الى الوجود هو معنى عدمي والقوة التي هي بالاطلاق معنى عدمي لكون
بالقياس الى الوجود وليس يلزم ان يكون كل المتضايفين موجودا في الاعيان
بل يجب ان يكونا موجودين في العقل فبعض الاشياء يكون امكان وجوده بات

يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء يكون امكان وجوده بان يكون مع
المادة لا فيها فالاول كالصورة الجسمانية والثاني كالنفس الانسانية
وليس يتبين من هذا الذي قلنا ان النفس الانسانية ليس وجوده في المادة
او مع المادة بل انما يتبين ذلك بالبراهين التي ذكرناها في كتاب النفس
فعلم ح ان النفس الحادثة لابد لها من ان يتقدمها مادة وانها غير موجودة
في المادة فيعلم ان اقسام امكان الوجود منها ما يكون على الوجه الاول ومنها
ما يكون على الوجه الثاني والمادة هي المرجحة لوجود النفس على لا وجودها
اذ كل ما هو ممكن الوجود فان قوته على الوجود وعلى العدم سواء فيجب ان يكون
هناك مرجح لان يكون مآلا الى احد الطرفين فتبين لك ان المادة علة لوجود
النفس على هذا الوجه لا غير وبالجملة علة لحدوثها اذ المادة يحتاج اليها لامرين
احدهما لان يتقوم بها الموجود فيها وهذا ليس للنفس على ما يسبق والثاني
لا يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليه من المادة في النفس هو هذا فالمادة
بالحقيقة في الحوادث لان يكمل امكان الوجود وترجح وجود ممكن الوجود لا على
وجوده ثم هذا الامر الممكن هو صورة في بعض الصور بالبراهين انها يوجد
في المادة وبان في بعضها انها لا يوجد فيها وبين الفصول توهم ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل لا بالزمان وحده وتفرقوا في هذا فرقا حسب
مذاهبهم فنقول الامر في الاشياء الجزوية الكائنة الفاسدة كالحال في المني وانه
كذلك فان القوة قبل الفعل قبلية بالزمان وقد ذكرنا ان القبلية في الزمان
غير معتد بها في الوجود ثم القوة متاخرة عن الفعل فانا لا نقيم بذاتها بل يحتاج

الى جوهر تقوم فيه وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل
لم يكن مستعدا لشيء فان ما ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا ومنها
اشياء بالفعل لا يكون بالقوة كالاول والعقول الفعالة والقوة تحتاج
الى فعل يخرجها الى الفعل وليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج الى مخرج
آخر وينتهي الى موجود بالفعل ليس يحدث كما تبين في تناهي العلل وايضا
فان الفعل يتصور بذاته والقوة تتصور بوجه ما بالفعل على ما ذكرنا في باب [illegible]
وال[illegible] وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال فان القوة نقصان والفعل
كمال والخير كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك بالقوة ما الشيء
لا يكون من كل وجه شرا والا كان معدوما وكل شيء من حيث انه موجود ليس بشر
وانما هو شر من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما
كالظلم فقد بان ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة قدما بالعلية والطبع
والشرف والقوة الانفعالية التي هي بمعنى الامكان على الاطلاق لها سبب
لها فانه لو كان لها سبب لكان لسببها امكان آخر والى ما لا نهاية ولكن القوة
على وجود امر ما معين قلنا اسباب معينة لا محالة فانها حادثة واذا حصل ذلك
الامر بالفعل بطلت القوة عليها واما القوة على امر منتشر مثل ذلك الامر فلا تبطل
ولا يبطل عن حاصل القوة بعد القوة مع وجود ذلك الامر والامكان قد يعتبر
في الشيء من حيث هو على حدته وقد يعتبر فيه ماخوذا على شرط آخر

الفصل الرابع والعشرون في التام والناقص وما فوق التام وفي الكل والجميع

التام اول ما عرف عرف في الاشياء ذوات العدد اذا كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا

للشيء قد حصل للعدد ولم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل الى الاشياء
ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذا كانت ايضا عند الجمهور محدوده
لانها انما يعرف من الجمهور من حيث يقدر واذا قدرت لم يكن مذهب ان
يتقدم ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذلك تام القوة وتام
البياض وتام الخير وتام الحسن كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل له
ولم يبق من خارج ثم اذا كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه بل هو زيادة
او منفعة او نحو ذلك زاده زايدا ورد الشيء بما لا دونه ثم ان كان
الذي يوجد ما يحتاج اليه الشيء في نفسه قد حصل وحصل معه شيء آخر من جنس ليس
يحتاج اليه في حصول ذات الشيء الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء
فهو نافع في بابه قيل كمله ذلك انه فوق التام ووراء الغاية فهذا هو التمام
والتام فكانه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم لغيره على الترتيب وكان الجمهور
لا يقولون لذي العدد انه تام ايضا اذا كان اقل من ثلثة وكذلك كانهم لا يقولون
له كل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة لان لها مبداء ووسطة ونهاية وانما
كان كون الشيء له مبداء ووسطة ونهاية يجعله تاما لان اصل التمام كان في العدد
ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد ان يكون تاما
على الاطلاق فان كل عدد فمن جنسه عدا بانه ما ليس موجودا فيه ثم انما
يكون تامة في العشرية والتسعية واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان يكون
تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبداء ومنتهى ووسطة فهو تام لانه من حيث
له مبداء ومنتهى يكون ناقصا من جهته وليس فيما بينهما شيء من شأن ان يكون

بينها

بينها الوسطة وقس عليه ساير الاقسام ان يكون وسطة وليس منتهى او وسطة
ومنتهى وقد فقد ما يجب ان يكون مبداء ثم من المحال ان يكون مبداء في
الاعداد وليس احدهما وسطة بوجه الاعدادين ولا منتهيان ليس احدهما
بواسطة بوجه الاعدادين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها واسطة الشيء
واحد ثم لا يكون التكثر حد يتوقف عليه فاذا حصول البداية والنهاية والوسط
وتم ما يكون ان يقع في ترتيب مثله والا يكون ذلك للعدد ولا يكون مختصا
الا في الثلاثية فاذا سرنا الى هذا المبلغ فالتعرض عنه فليس من عادتنا ان
نتكلم في مثل هذه الاشياء التي مبني على تخمينات اقناعية وليست من طريق الغايات
العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا قد يقولون التام الى حقيقة الوجود فقالوا
من وجه ان التام هو الذي ليس شيء من شانه ان يكمل به وجوده ليس له بل كل
ما هو كذلك فهو حاصل له وقالوا من وجه آخر ان التام هو الذي بهذه الصفة
مع شرط ان وجوده بنفسه على الكمال ما يكون له هو حاصل له وليس منه الا ماله
وليس ينسب اليه من جنس الوجود فحصل على ذلك نسبة اولية اليه بسبب غيره
وفوق التمام ما له الوجود الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود لساير الاشياء فكانه له
وجوده الذي ينبغي له وله الوجود الزايد الذي ليس ينبغي له ولكن يفضل عنه
للاشياء وذلك من ذاته ثم جعلوا هذا مرتبة المبداء الاول الذي هو فوق
التمام من وجوده في ذاته لا بسبب غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده
على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التمام للعقل من العقول المفارقة الذي
هو في اول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجودا آخر وان كان شيء

آخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الأول وجعلوا دون
التام صنفين المكتفي والناقص والمكتفي هو الذي اعطى ما به يحصل كمال
نفسه بذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى آخر يعطيه الكمال بعد الكمال
مثال المكتفي النفس الناطقة التي للكل اعني السماويات فانها بذاتها بفعل الافعال
التي لها ويوجد الكمالات التي يجب ان يكون لها شيئا بعد شيء لا تجتمع
كلها دفعة ولا يبقى ايضا دائما الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها
فهو لا يفارق ما بالقوة وان كان مبدأ يخرج قوة الى الفعل كما تعلم بعد هذا
واما الناقص فهي هذه الاشياء التي في الكون والفساد ولفظ التام ولفظ
الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة الدلالة لكن التام ليس من شرطه
ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان يكون لكثرة بالقوة
او بالفعل واما الكل فيجب ان يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في
كثير من الاشياء هو الوجود الذي ينبغي له واما التام في الاشياء ذوات المقادير
والاعداد فيجب ان يكون هو بعينه الكل في الموضوع والشيء تام من جهة انه
لم يبق شيء خارجا عنه وهو كل لان ما يحتاج اليه حاصل فيه فهو بالقياس
الى الكثرة المحصورة فيه كل وبالقياس الى انه لم يبق خارجا عنه تام ثم قد اختلف
في استعمال لفظي الكل والجميع على اعتبارهما فتارة يقولون ان الكل يقال
للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون ان الجميع يقال
خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف ويقال كل
وجميع معا لما يكون له الحالات جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان

يستعمل على ما يقع عليه الاصطلاح والاولى من وجه ان يقال كل لما كان فيه
انفصال حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا
يجب ان يكون كذلك فان الجميع من الجمع والجمع انما يكون لآحاد بالفعل لكن
الاستعمال قد اطلقه على ما كان ايضا جزؤه واحدا بالقوة فكان الكل في الاول
بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد فكان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما بعده وان
لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر ان يكون فيه آحاد ولم يلتفت الى
عدة وكان هذا القول كله من الفصل فان الاصطلاح اجراهما مجرى واحدا
وحتى صار ايضا يقال الكل والجميع في غير قوانين الكمية اذا كان لنا ان نتكلم بعض
كالبياض كله والسواد كله وكان لهما ان يشتد وان يضعف كالحرارة كلها
وكالقوة كلها ويقال للمركب من اشياء مختلفة كالحيوان كله اذ هو من نفس وبدن
واما الجزء فانه تارة يعد وتارة لا يكون شيئا من الشيء وله غيره معه وان كان
لا يعد وربما خص هذا باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود
مثل النفس والبدن للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه
المركب المختلف المبادي المقالة الخامسة الفصل الخامس والعشرون في الكلي والجزوي
وما يتصل بهن الامور العامة وكيف وجودها وكيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية
المعنى الكلي بالطبيعة كالانسان بما هو انسان شيء وبما هو خاص او عام او
واحد او كثير وذلك له بالقوة او بالفعل شيء آخر فانما هو بما هو انسان فقط
بلا شرط آخر ثم العموم شرط زائد على انه انسان والخصوص كذلك وانه واحد
كذلك وانه كثير كذلك فالانسانية بما هي انسانية لا عامة ولا خاصة ولا بالقوة

احدهما ولا بالفعل بل يلزمها ذلك وليس اذ كان الانسانية لا توجد الا واحدة
او كثيرة وجب ان يكون الانسانية بما هي انسانية اما واحدة واما كثيرة ويفرق
بين قولنا ان هذا لا يوجد الا وله احدى الحالتين وبين قولنا ان احدى
الحالتين له بما هو انسانية كثيرة وكذلك لو فرضنا بدل الواحدة او الكثيرة
الوجود الذي هو من جهة اعم من الواحد والكثير فيقال هل الانسانية من حيث
هي انسانية موجودة او ليس بموجودة بل الحيوانية بما هي حيوان خاص لا يصح حمله
على ما تحته فانه لو كانت الحيوانية بما هي حيوانية انسانا لكان كل حيوان انسانا
وليس يناقض قولنا ان الانسانية ليست بما انسانية واحدة ان الانسانية
بما هي انسانية كثيرة بل الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة واذا كانت كذلك
جاز ان يؤخذ لا بما هي انسانية كثيرة او واحدة فان قيل فهل الانسانية
فاجب بلا لم يجب ان يكون كثيرة فان هذا هو سلب الاطلاق ومعناه
سلب الطرفين جميعا واذا عرفت هذا فيقال كلي للانسانية بلا شرط ويقال
كلي للانسانية بشرط انها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين والكلي
بالاعتبار الاول موجود بالفعل في الاشياء وهو المحمول على كل واحد لا على انه
واحد بالذات ولا على انه كثير فان ذلك ليس له بما هو انسانية واما بالاعتبار
الثاني وهو ان يكون شيء واحد بعينه معينا في الوجود محمولا على كل واحد فيما
فهذا غير موجود والمعنى الكلي قد يستفاد من خارج كما يستفاد معنى الانسانية
من زيد وعمرو ولا تأثير لعمرو في افادة الصورة الانسانية غير ما لزيد وقد يسمى
هذا في المنطق ما بعد الكثرة اي هذا المعنى العام المستفيد من كرات مختلفة

وقد لا يستفاد من خارج كعلم الله والملائكة فيسمى ما قبل الكثرة اذ هو علة الكثرة
على ما نبينه فتبين ظاهرا ان الانسان الذي اكتنفته الاعراض المخصصة لشخص
لم يكتنفه اعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وشخص غيره
ويكون بعينه مكتنفا باعراض مضادة ولا تأثير للمتصور من الانسانية التي
في زيد في افادة النفس صورة عقلية اولى من التي في عمرو بل من الجائز
ان يكون الانسانية التي في عمرو سبقت الى النفس فافادت العقل المعقول من الانسانية
الذي كان الانسانية التي في زيد افادته فانها سبق فاثر هذا الاثر لم يؤثر
الآخر بعده شيئا واذ هذه الصورة المعقولة جائز من حالها ان يرتسم
في النفس من اي ذلك سبق اليها فليس نسبتها الى واحد من تلك اولى
بالقياس الى الآخر بل هي مطابقة للجميع ولا كلي عام في الوجود بل وجود الكلي
العام بالفعل انما هو في العقل وهي الصورة المعقولة التي نسبتها بالفعل او بالقوة
الى كل واحد واحد فالانسانية في العقل ليس الا انها انسانية واما انها كلي
فيما يحدث العقل فيها من نسبتها الى كثيرة في الحمل فالانسانية بهذا المعنى لا نوع ولا
جنس ولا شخص ولا واحد ولا كثير وليس مع كون الحيوان الموجود شخصا
حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بصفة موجودة
فيه كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجودة في المادة
على انه شيء آخر بعينه بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارنه في الوجود
امر آخر واما نحو وجود الكليات فهو انها في النفس لا غير فانه لو كانت الانسانية
الموجودة في زيد هو بعينه الموجود في عمرو وعمرو جاهل وزيد عالم لكان زيد

وعمرو جاهلين وعالمين معا وهذا محال ولهذا لا يصح ان يكون نفس واحدة
موجودة في زيد وعمرو وايضا فانه لو كان انسان كل واحد موضوعا للسواد
والبياض لكان اسود وابيض معا ولو كانت حيوانية واحدة موجودة لجميع
الحيوانات لكان حيوان واحد بعينه طايرا وزاحفا وذا رجلين وذا اربع
قوايم ونعود الى الرأس فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلث فيقال
كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا
كان جايزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل البيت
المسبع فانه كلي من حيث طبيعته ان يقال على كثيرة ولكن ليس يجب ان يكون اولئك
الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره
ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس
والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمتنع الذهن عن ان يجوز
ان معناه يوجد في كثير الا ان يأتيه دليل او حجة يعرف به ان هذا ممتنع ويكون
ذلك ممتنعا لسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا الكل في ان
هذا الكلي هو الذي لا يمتنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون
الكلي المستعمل في المنطق وما يشبهه هو هذا واما الجزوي المفرد فهو الذي يمنع
نفس تصوره عن ان يقال معناه على كثير كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل
ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شي ومن حيث هو شي يلحقه الكلية
شي فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك
انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية

ليس حد الكلية ولا الكلية داخل في حد الفرسية فان الفرسية له حد لا يفتقر
الى الكلية لكن يعرض له الكلية فانه في نفسه ليس شيئا من الاشياء
البتة الا الفرسية فانه في نفسه ليس شيئا من الاشياء البتة الا الفرسية له
لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا شي من ذلك بالقوة
ولا بالفعل على ان يكون ذلك داخلا في الفرسية بل من حيث هو فرسية
فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك
الصفة واحدة وكذلك الفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة
عليها فالفرسية بل من حيث هو فرسية فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن
الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة وكذلك الفرسية مع تلك
الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط انها يطابق بحدها
اشياء كثيرة يكون عاما ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار اليها يكون خاصا
والفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية نظرا في النقيض
مثلا هل الفرسية الف ام ليس لم يكن الجواب الا بشي كان ليس على السلب
بعد من حيث بل على انه قبل من حيث اي ليس يجب لها ان يقال ان الفرسية
من حيث هي فرسية هي ليست بالف بل ليست من حيث هي فرسية بالف
ولا شي من الاشياء فان كان طرفا المسئلة عن موجبتين لا يخلو منهما شي لم يلزم ان
نجيب عنهما البتة وذلك ان الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه انه
اذا لم يكن الشي موصوفا بذلك الموجب الاخر كان موصوفا بهذا الموجب
وليس اذا كان موصوفا به كان ماهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا

او ابيضا كان هوية الانسانية هو هوية الوحدة او البياض او كان هوية
هو هوية الواحد او الابيض فاذا جعلنا الموضوع في المسئلة هوية
الانسانية من حيث انسانية كشيء واحد فسئل عن طرفي النقيض فقيل أواحد
هو ام كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شيء غير كل واحد
منهما ولا يوجد في حد ذلك الشيء الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه
واحد او كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة هو كذا ابدا انما يكون كان ذلك
الشيء يلحقه من خارج فاذا كان نظرا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب
ان يشوبه نظر من شيء الى خارج يحول النظر بتطبيق نظر اليه بما هو ونظر الى الواحد
ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا انسانية فقط فلهذا ان قال قائل
ان الانسانية التي في زيد من حيث انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان
يقول لا وليس يلزم تسليمه هذا ان يقول فاذا هي وتلك واحدة بالعدد لان
هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث انسانية
انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج وانما اخذنا انسانية من حيث
هي انسانية على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية يكون
قد جعلنا اعتبارا من حيث هي انسانية ساقطا عنها انها في زيد وانها التي في
زيد والا فيكون قد اخذنا الانسانية على انها في زيد فاذا اخذناها وتكلمنا
على انا لم نلتفت اليها وهي انسانية لا غير اما ان يرجع الكناية التي في انها
الى الانسانية التي في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون
انسانية في زيد وهي باعتبار انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية

فاذا

فذكر زيد لغوا الا ان يعني ان الانسانية التي عرض لها من خارج ان كانت
في زيد وقد اسقطنا عنها انها في زيد فسئل هل هي هكذا او هذا ايضا فيه اعتبار غير
الانسانية فان سال سائل وقال الاسم يجيبون فيقولون انها ليست كذا وكذا
وكونها ليست كذا غير كونها انسانا بما هو انسان فنقول انا لا نجيب انها من
حيث هي انسانية ليس كذا بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم
الفرق بينهما في المنطق وههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد
ان يرجع الى الاهمال اذا لم تعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان تجعل تلك
الانسانية لا انها مشار اليها اذ لا كثيرة فيها فح لا يكون قولنا من حيث هي انسانية
جزءا من الموضوع لانه لا يصلح ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية
الا وقد عادت مهملة وان قيل تلك الانسانية التي هي من حيث هي انسانية فقد وقع
اليها الاشارة فزادت على الانسانية ثم ان سامحنا في ذلك فيكون الطرفان من
المسئلة ساقطين عنها ولم يجب ان يكون واحدا او كثيرا اهو هو وغير الا على
معنى انه لا بد ان يكون هو هو او غيره فحينئذ نقول لا بد لها من ان تصير غيرا بالاعراض
التي معها اذ لا يوجد الشيء الا مع اعراض وح لا يكون مأخوذة من حيث هي انسانية
فقط فاذا ليست انسانية عمرو فهي غير انسانية بالاعراض فيكون لهذه الاعراض
تأثير في تشخص زيد بانه مجموع انسان او الانسانية واعراض لازمة كانها
اعراضه وتأثير في انسان او الانسانية بانها منسوبة اليه ويعود من الرئيس
مرة اخرى فيجمع هذا ويحرر عنه بعبارة اخرى كالمكرر لما سلف من قولنا
فنقول ان ههنا شيئا محسوسا هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض وهذا

هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو انسان او الحيوان منظورا الى ذاته بما
هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه شرط انه عام او خاص او واحد او
كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان بما هو حيوان
والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى
تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان
من جهة اعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء
وليس هو حيوانا منظورا اليه وحده واعلم انه اذا كان حيوان ومعنى كان فيهما
الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا
وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له
او لازم بالطبع او لازم كالحيوانية والانسانية فهذا الاعتبار متقدم في الوجود
على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه او كلي وجودي او عقلي تقدم البسيط على المركب
والجزء على الكل وبهذا الوجود لا هو جنس ولا هو نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير
بل بهذا الوجود هو حيوان فقط وانسان فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا
او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شيء موجود على ان ذلك لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا
الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان
كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لا انه في حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار حيوانا ما
وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان
لا باعتبار انه حيوان بحال موجودا فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود
كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بياضيه موجود في المادة بحالها

شيء

شيء آخر معتبر بذاته فان كان عرض لتلك الحقيقة ان يفارق في الوجود امر آخر
وههنا شيء يجب ان يفهم وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان
لا يجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس يحق ان يقال ان الحيوان بما هو
حيوان يوجب ان يقال عليه خصوص او عموم وذلك انه ان كانت الحيوانية
يوجب ان يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام وهذا
المعنى يجب ان يكون فرق عام بين ان يقولوا ان يكون الحيوان بما هو حيوان
مجرد بشرط ان لا يكون شيء آخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون
الافلاطونية وجود في الاعيان وقد تحققت اذا ان الكلي في الموجودات ما هو وجود
هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناه كليا وذلك المعنى ليس له وجود
مفرد في الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما الكلي
من امره انه هل له وجود مفرد في الاعيان محال انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون
في الاعيان مثلا شيء هو انسان وهو ذاته بعينه موجود الزيد وعمرو وخالد
فنقول اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة
وان لم يكن انها موجودة هو انها انسان ولا داخلا فيه ثم يلحقها مع الوجود
هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس في خارج معنا اعتبار آخر
شرحناه في الفصول السالفة بل هذه الطبائع ما نها غير محتاج الى المادة في ان
يبقى ولا في ان يبتدأ لها وجود فيكون من المستحيل ان يتكثر الا ما يكون النوع
منه نوعا واحدا بالعدد لان مثل هذه الطبيعة ليست يتكثر بالفصول ولا بالمواد
ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان

الاعراض اما ان يكون لازمة للطبيعة فلا يختلف فيها بالكثرة تحت النوع واما ان
يكون عارضة غير لازمة للطبيعة فيكون عروضها لسبب يتعلق بالمادة فيكون
حق مثل هذا اذا كان نوعا لوجوده ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها
محتاجا الى المادة فانها يوجد مع ان يوجد المادة مهياه فيكون وجوده مستلحقا به
اعراضا واحوالا خارجة بتشخص ليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير
مادية قد عرفت هذا في خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فتبين
ان طبيعة الجنس محال ان يتقوم الا في الانواع ثم يتقوم قوام الانواع فهذه حال
وجود الكليات وليس يمكن ان يعقل من له قريحة سليمة ان انسانية واحدة بعينها
اعراض عمرو واما بعينها اكتنفت اعراض زيد فان طلب الى انسانية بلا ذلك
الآخر فلا ينظرن الى هذه الاضافات يرجع على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن
الطبيعة يوجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اذ هي وحدها مشتركة للجميع وانما
يعرض الكلية الطبيعية اما اذا ارجعت في التصور الذهني واما كيفية وقوع ذلك
فيجب ان يتامل ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي
كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في النفس جزئية فهي احد اشخاص
العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا من حيث
ان هذه الصورة ما في النفس من صورة النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك
فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة المذكورة فيما سلف فهي كلي ولا تناقض بين
الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها شركة

بالاضافة

بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت
الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة
لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية
لا محالة والنفس نفسها يتصور ايضا كليا آخر يجمع هذه الصور واخرى في تلك
النفس او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس كحد واحد وكذلك
قد يوجد لها اذا كانت اخرى فيكون الكلي الآخر تمايز هذه الصورة بحكم لها ص
وهي نسبته الى امور في النفس وهذه انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى
امور من خارج على وجه ان اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجائز ان
يقع عنها هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن
لما سواه تاثير الا حكم بهذا التجويز المعتبر وان هذا الآخر هو مثل صورة السابق قد جرد
عن العوارض وهذا امر المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات ان الآخر
يماثلني غير تلك الامور المفروضة وغير مماس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
مطابقة واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصورة في النفس فهذا
الاعتبار لا يجب القياس الى اي صورة سبقت من هذه الصورة التي في النفس
الى النفس ثم هذه ايضا يكون صورة شخصية من حيث هي على ما قلنا ولان
في قوة النفس ان يعقل ويعقل انها عقلت وان تركب اضافات ويجعل الشيء
الواحد احوالا مختلفة من المناسبات الى غير النهاية بالقوة فيجب ان لا يكون
لهذه الصورة العقلية والترتب بعضها على بعض وفوق وتيم ان يذهب الى
غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل معها

الامور التي يلزمها لزوما مرسا وان يخطرها بالبال فضلا عما يعرض في البعد فان فيها
مناسبات في الحد والرسم وفي اصاصعات الاعداد كلها قرينة المتناول
من النفس وليس يلزم ان يكون النفس في حالة واحدة يفعل ذلك كله اوان
يكون مستقلة محالة الدوام بذلك بل في قوتها القريبة ان يفعل ذلك سبيل احصاء
المصلعات التي لا نهاية لها بالبال بل لو وقوع مناسبة عدد مع مثله مرارا لا نهاية
لها بالضعف فان هذه النسبة شئ بما يمكن في ذكره فاما انه هل يجوز ان يقيم المعاني
العامة الكثيرة مجردة عن الكثرة وعن الصورات العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد
فاذا قلنا ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث
هي هي كلية بهذه الجهة من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة
في الاعيان فهي من حيث طبيعة شئ ومن حيث هي محتملة لان يعقل عنها صورة
كلية شئ وايضا من حيث يعقلت بالفعل كذلك شئ ومن حيث هي صادق عليها انها
لو قارنت بعينها لا هذه المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر شئ ومن حيث
الطبيعة موجودة في الاعيان بالاعتبار الاول وليست بكلية موجودة بالاعتبار
الثاني والثالث ايضا في الاعيان فان جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه
الطبيعة مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس

الفصل السادس والعشرون في سبب تكثر اشخاص فرد واحد وبالجملة في سبب
التكثر وفي سبب التشخص وفي ان الموجود الذي ماهيته انيته والوجود الذي
هو واجب بذاته لا يصح ان يتكثر اصلا وفي الفرق بين الكل والكلي كل معنى فانه
لا يصح ان يتكثر الا بان يكون لكل واحد من فروعه وصف خاص مهلا لا يصح ان

يكون

يكون سوادا ان الا بسبب جسمين يكثر انهما او بسبب حالتين خاصتين فانه ان لم
يكن كذلك لم يصح ان يؤخذ سواد واحد بان ينقسم كل واحد الى كثير فان كان
سواد يقتضي ان يكون كثيرا كان كل واحد منها يقتضي ما يقتضيه طبيعة السواد
وايضا فان كل واحد من السوادين مثل الآخر لا يخالفه في شئ كان هو بعينه
ثم ان كان كونه سوادا وكونه هذا السواد بعينه شيئا واحدا حتى ان السوادية
يقتضي ان يكون هذا السواد وكان شرطا ان يكون اياه وجب ان لا يكون
سواد غير هذا فاذا كثرة السواد وساير ما يكثر باشخاصه يكون بسبب فالموجود
الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب
لان مثل هذه الكثرة يكون بالقطع والقطع يعرض بسبب القابل اذ هو معنى خارج
من حقيقة الشئ فليس يعرض القطع الا حيث يكون القابل والقابل هو المادة
فالقطع لا يعرض الا الجسم فعلة التكثر هي الهيولى وقد عرفت مما تقدم ان سبب
كل حادث هو الحركة فاذا التقطيع الذي يعرض للاجسام يكون بسبب كثرة
القاطعين وكثرة القاطعين يكون بسبب الحركة اذا كان واجبا ان ينتهي
التكثر الى شئ يتكثر بذاته وهو الحركة فاذا لولا الحركة لما كان يتكثر من هذا الوجه
واما تكثر الحركة فسببه ذاتها فان الحركة مقتضاها ونحو وجودها ان يكون سابقا
ولاحقا واعلم ان كل شئ عام فانما ان يتخصص بالفصل او بالعرض والفصل
والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان وجود الجنس امرا بالفعل ومثال
ذلك ان الحيوانية التي يقع على الانسان والفرس كلاهما في الحيوانية واحد فليس في
شرط فصليهما ان يكون شرطا في كون الحيوانية التي فيهما حيوانية لكل واحد منهما

حيوانية تامة فانه لو لم يكن لواحد منها الحيوانية بالتمام لما كان له حيوانية اصلا
فاذا نقص من معنى الحيوانية شيء لم يكن الحيوانية حيوانية وانما يحتاج الى الفصل
مثل الناطق وما يشبهه في ان يكون الحيوان موجودا بالفعل حيوانا مشارا اليه
اذ لا يوجد الحيوان الا ان يكون انسانا او فرسا او غيرهما من الانواع واذا
كان حال الفصل كذا فان حال العرض يكون اولى وقد عرفت ان الفصل يفيد
الوجود وحيث يكون ماهية الجنس الوجود وفرض دخول فصل عليه لزم ان
يكون الفصل يفيد ماهية الجنس وايضا فان الموجود الذي لا سبب له ان
فرض له جنس وفصل والفصل يفيد وجود الجنس لزم ان يكون ما لا علة له معلولا
فتبين من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر
بالفصول والاعراض واذا قلنا ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان
فانا نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة في الاعيان والفرق بين
الكلي والكل موجود في الاشياء، والكلي لا يوجد الا في التصور والكل يعد باجزائه
ويكون كل فرد داخلا في قوامه واما الكلي فلا يكون معدودا باجزائه والكل يتقوم
باجزائه والكلي يقوم اجزاءه اذ الانواع يتقوم من كليتين اعني الجنس والفصل
وايضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون محمولا على
كل جزئي وايضا فان اجزاء الكل متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية وايضا
فان الكل محتاج ان يحضره اجزاؤه والكلي لا يحتاج يحضره اجزاؤه معا واعلم ان
التشخص يمنع نفس تصوره ان يكون غيره هو فيجب ان لا يقع في التصور شركة
لكن ذات الشيء ومقوماته لا يمنعان عن وقوع الشركة فيجب ان يكون بعرض

والعرض

والعرض اللازم مشترك فيه فيجب ان يكون بعرض لاحق لا يتبدل لان العلة
المعينة لا يرتفع ويبقى المعلول على ما يستقبل فيجب ان يكون لازما لاحقا واللاحق
يلحق بواسطة المادة فلكل نوع يتكثر اشخاصه يجب ان يكون مادة وايضا
فان اللاحق يلحق لا محالة عن ابتداء زماني وكل ما له ابتداء زماني فهو حادث وكل
حادث فانه يسبقه مادة فاذا اللاحق يلحق بواسطة المادة واللاحق اذا
في زمانين مختلفين لم يمنع الشركة فيجب ان يكون وحدة الزمان شرطا
في التشخص واذا تاملت المقولات التسع لم يتشخص شيء منها بذاته يمنع الشركة
الا الوضع فان الاين منها لا يتشخص بذاته ما لم يتخصص بوضع ما فاذا التشخص
هو الوضع مع وحدة الزمان وكل شيء لا وضع له ولا زمان فماهيته غير متفرقة
اشخاصها في الوجود بوجوه ويعلم من هذا ان الحركة تحتاج علة كثرة اشخاص النوع واما وحدة
وضع مثل الانسان من اول الوجود والى آخره فلوحدة الزمان ووحدة اتصال الاوضاع
الكثيرة بالقوة ثم من الاشياء ما يتشخصه بذاته كالحال في واجب الوجود بذاته ومنه
ما يكون تشخصه بلوازم ذاته كالشمس مثلا فان الوضع هناك من لوازمها او العقول
الفعالة مع ماهيته ومنه ما يكون بعارض لاحق في اول الوجود وقد بينا انه من
باب التغير والزمان لا غير واما تشخص النفوس فبالعلاقة التي بينها وبين قواها
البدنية بالبدن الذي تتحرك القوى فيه ولهذا لا يصح ان يكون كل نفس تتخصص
كل ما في بدن يكون وتتشخص القوى البدنية باي بدن كان فيه القوى التي لها ما يتشخص
الا بالعرض والا لم يصح تكثر النفوس والتشخص متيسرا على نحوين احدهما تشخص من
اشخاص النوع الذي ينسب اليه غير معين كرجل غير معين كيف كان والثاني تشخص كان

كانه واحد مما يدل عليه قولنا حيوان ناطق مائت لا يقال على كثيرة فيكون الشخصيه
مضافا الى حد الطبيعة النوعية والشخصية بهذا المعنى يحصل عند الذهن فى الوجود
اى شخص كان من ذلك النوع وكذلك فى ذات الامر والثانى الشخص نظر من بعيد
من غير ان يعلم انه حيوان او انسان والشخص بهذا المعنى لا يحصل فى ذاته ان
يكون بحيث الا ان يصلح عند الذهن صلوح الشك والتجويز ان يتعلق بكونه
دون جماديته واما حكمه فى نفسه فانه لا يجوز ان يكون صالحا للامرين لانه قد تعين
احدهما فى ذاته المقالة السادسة الفصل الرابع والعشرون فى الفرق بين الجنس
والمادة وفى الفرق بين الفصل وليس بفصل وفى ايجاد الفصل بالجنس نقول ان الجسم
مثلا قد يقال انه جنس للانسان وقد يقال له مادة للانسان وانت تعلم ان المادة
جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه والفرق بين الجسم اذا اعتبر جنسا وبينه وقد
اعتبر مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل
فيه معنى غير هذا مثل حس وبعد فهو مادة وان اخذ لا بشرط شىء اخر بل يجوز
ان يكون له مع هذا المعنى حس وبعد او لا يكون فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل
الجنس بالمعنى الثانى ولا يصح ان يحمل بالمعنى الاول وكذلك الحساس فانه ان اخذ
شيئا له حس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا بل كان جزءا من
الانسان وان اخذ الحساس شيئا له حس من غير شرط اخر بل يجوز
ان ينضم اليه معانى اخر كان فصلا وكل معنى يشكل الحال فى ماديته وجنسيته فاعتبره
فان كان بحيث يجوز انضمام الفصول اليه بمعنى انها فيه ومنه كان جنسا وان
كان بحيث لو دخل فيه شىء اخر لم يكن من تلك الجملة بل كان مضافا من خارج لم يكن

جنسا

جنسا بل مادة وان اضيف اليه تمام المعنى حتى دخل فيه يمكن ان يدخل صار نوعا
فاذا باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة
يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك
بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات فيه على ان يكون داخلة فى جملته
يكون جنسا وهذا فى الامور المركبة واما فيما ذاته بسيط فالعقل يعرض فيه هذه
الاعتبارات واما فى الوجود فلا يكون شىء منه متميز جنسا والمعنى العام اذا
انضاف اليه كالطبيعة فيجب ان يكون انضافه اليه على سبيل القسمة حتى يرده
الى النوعية وان يكون نفسه مستحيلة ان يتغير وذلك لانه اليه باقيا بجوهره
حتى يصير مثلا المتحرك منها غير متحرك وهو متحرك بالشخص وهذا هو الشىء الذى
الفصل فان الفصل اذا ارتفع ارتفع الجنس ايضا فكيف النوع لانه لا ينتقل
الجنس من نوع الى نوع وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب للقسمين ليسا
عارضين له بسبب شىء قبلهما مثلا ان ينقسم قسم الجوهر الى قابل الحركة وغير قابل
فكان من الحق ان ينقسم اولا الى جسم او غير جسم واذا عرض لطبيعة الجنس عوارض
فصل بها لم يجعل اما ان يكون الاستعداد للانفصال انما هو لطبيعة الجنس عوارض فصل
بها او لطبيعة اعم منها فان كان لطبيعة اعم منها مثلا ان الحيوان منه اسود وابيض
والانسان منه ذكر وانثى فليس ذلك من فصوله على انه قد يكون نسبا خاصة بالجنس
نقسم الذكر والانثى فى الحيوان ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه وذلك لانها انما
كانت يكون فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته والذكورة والانوثة
انما يعرض للحيوان بسبب اختلاف فى المادة وهذا الاختلاف لا يمنع من حفظ نفسه

كتابخانه مجلس شوراى ملى

ان يقبل اى فصل يعرض للحيوان من جهة صورته حتى لو توهمناه لا ذكرا ولا انثى
لقام نوعا وما كان يمنع الانوثة والذكورة النوع اذا لم يلتفت اليها كما لا يلتفت النوع
الا التفات اليها بل هما من اللوازم لان الحيوان الذى هو جسم معتدل يتحرك بالارادة
لا يدخل فيه الذكورة والانوثة ويعقل حيوانا من نوعها وليس كذلك اذا توهمناه
لا ناطقا ولا اعجم او توهم اللون لا اسود ولا ابيض وهذا الفصل له شرح طويل
مذكور في الشفاء والعمدة في امر الفصل ما ذكرناه قيل وربما لزم نوعا واحدا ما ليس
بفصل لا يتعداه وذلك اذا كان من لوازم الفصل وقد كنا اشرنا في المنطق
الى اتحاد الجنس والفصل وانه على سبيل التضمن واتحاد شىء بشىء قوة بعد اشياء منها ان
يكون ذلك الشىء لا ان يتضمن فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر فيعين وجوده
فيكون آخر من حيث التعيين مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط والسطح
والعمق لا بمقارنة شىء يكون مجموعه ومجموع المقدار الخط مثلا ان يكون نفس الخط
ذلك المقدار وذلك لان معنى المقدار هو شىء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون
هذا المعنى فقط فانه لو اشترط فيه شرط لم يكن جنسا لان كل عام تخصص بعمومه
فانه يحتاج ان يكون عاملا بل بلا شرط حتى يصح ان يحمل على الخط والسطح والعمق فلا يكون
المقدار الا احد هذه ليكون الذهن كلما يعقل وجودا منفردا ثم اذا اضاف
اليه زيادة لم يضفها على انها معنى هو خارج عن المقدار بل يكون ذلك على سبيل التفصيل
وليس في الوجود طبيعة جنس بل انها في الذهن كما عرفت وكان الفصل من لوازم
الجنس المنطقي الفصل الثاني والعشرون في نسبة الفصل والجنس الى الحد ونسبة

الحد

الحد الى المحدود وفي الفرق بين الماهية والذات وفي كلام في الفصل وفي مباينات
بين الفصل والجنس الجنس والفصل في الحد من حيث كل واحد منهما جزء الحد فانه يحمل
على الحد ولا يحمل عليه بل يقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثلا انك
اذا قلت الحيوان الناطق معناه الحيوان الذى هو بعينه الناطق فاذا نظرت
الى ذلك الشخص الواحد كالانسان لم يكن كثرة في الذهن واما اذا نظرت الى الحد
من حيث هو مؤلف من جنس وفصل كانت هناك كثرة واذا اعتبرت بالحد
المعنى الاول كان الحد بعينه معناه مع المحدود بل كان شيئا مؤديا اليه واعلم ان
الحد انما يتناول الجوهر تناولا حقيقيا واولا واما العرض فليس له حد يطابق ذاته
لانه لابد في تحديد العرض من اخذ الموضوع فيه فيكون في الحد زيادة على معنى ذاته
وكذلك الحال في تحديد صورة الطبيعية واما المركب فانه يتكرر فيه حد الجوهر
مرتين ولابد من ادخال الجوهر في الحد واخذ الجوهر ما في جنسه فيكون في الحد
ايضا زيادة على المحدود وامثال هذا فاما ان لا يكون حدا واما ان يكون حدا على جهة
اخرى وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شىء قابل لماهيته وايضا فكل
بسيط فانه صورته ذاته واما المركبات فلا صورها ذاتها ولا ماهيتها اما الصور فظاهر
انها جزء منها واما الماهية فالشىء هو ما هو ان يكون للصورة مقارنة للمادة والمركب
هو مجموع الصورة والمادة والذات لازم من لوازم المركب كالشىء والجسم واعلم انه
لا حد للمفرد كزيد بوجه من الوجوه بل انما ينبغي بالانسان والمشار اليه غير محدود من حيث
هو مشار اليه لان الحد مؤلف من اشياء ما عنه يحتمل الوقوع على عدة ليس فيها اشارة
الى شىء معين فانه لو صحت الاشارة لكانت تسمية ولم يكن فيه تعريف المجهول بالنسبة

وان احببت ان تعرف هل الرائحة جنس ام نوع فتامل فان كان المعنى المعقول عنه الذى
فيها ما هو حتى لا يحتاج فى تصوره الا ان يعين عروضى فذلك الشى نوع مثل الخفة والسنة
اذا لم يمكنك ان يتصور موجودا الا بعد ان تحصل من ذاتيه فذلك الشى جنس مثل
العدد فانه لا يمكنك ان يتصور العدد موجودا الا بعد ان يطلب عدد واعلم انه
لا يحتاج كل شى فى ان ينفصل عن غيره الى الفصل لم يحتاج الى الفصل ما يكون مشاركا
للاخر فى الجنس فاما ان كانت المشاركة فى امر لازم كالوجود لم يحتج الى فصل وذلك
كانفصال اللون عن العدد فانه مثل هذا ينفصل بذاته والجنس يحمل على النوع على انه
جزء من مهيته ويحمل عليه الفصل على انه لازم له والفصل لما كان غير مشارك للجنس
فى جنس اخر كان انفصاله عنه لا بفصل بل بذاته وانفصاله عن النوع بطبيعة الجنس
التى فى ماهية النوع وليست فى ماهية الفصل واما انفصال الفصل عن
فصل اخر فانه يكون بفصل ان كانا داخلين تحت جنس واحد والا انفصل
عنه بذاته ان كانا يجب امر عام لازم كالوجود وليس يجب ان يكون كل
فصل مشاركا لفصل اخر فى جنس بل ينتهى اخر الامر الى المشاركة فى امر عام
لازم ولا يجب ان يكون لكل فصل فصل وفصول الجواهر يلزم ان يكون
جواهر الا ان يوجد الجوهرية فى حدها وفصول الكيف يلزم ان يكون كيفا
لا ان يوجد الكيفية فى حدها ثم ليس يجب اذا كان الفصل المنطقى موجودا ان
يكون الفصل الذى بالاشتقاق موجودا الا انه لا يكون الاعراض فصولا مشتقة
ولا ايضا فى جميع الانواع الجوهرية الا ما كان منها مركبا فالفصل المنطقى يعنى
به شى ذو نفس كذا مطلقا ثم بعد النظر يعلم انه يجب ان يكون كيفا او جوهرا

فليس كونه نساطقى هو انه جوهر بل انما يعرف جوهريته من خارج واخر المحدود يجب
ان يكون اقدم من المحدود وانت اذا حددت اصبع الانسان بالانسان او قطع
الدايرة بالدايرة والزاوية الحادة بالقائمة فليس شى من ذلك اخر النوع من جهة
صورته وليس ايضا من شرط الدايرة ان يكون قطعة بالفعل حتى يتالف عنها
صورة الدايرة ولا من شرط الانسان فى ان يكون انسانا وجود الاصبع لولا
من شرط القايمة ان يكون هناك مادة هى جزؤها وانما يعرض للقايمة ان
يكون منها حادة وللدايرة ان يكون فيها قطعة بانفعال يعرض لمادتها فما كان من
الاخر بسبب المادة فليست اجزاء للحد لكنها اجزاء للمادة فصل التاسع والعشرون
فى النوع واما النوع فانه الطبيعة المتحصلة فى الوجود وفى العقل جميعا وذلك
لان الجنس اذا تحصل ماهيته بامور محصلة يكون العقل انما ينبغى بعد ذلك ان
تحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب شيئا فى تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان
تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون ذلك يعرض لها لوازم من الخواص والاعراض
يتعين بها الطبيعة مشارا اليها يكون تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط
من غير ان يكون معنى فى الذات الثابتة وهى يعرض لشخصيات الامور البسيط
والاعراض واما ان يكون ايضا احوالا زايدة على المضافات لكن بعضها يجب
لو توهم مرفوعا عن هذا المشار اليه وجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذى
هو متغاير لا غير موجودا بل يكون مدركه مغايرة اللازم وبعضها يجب لو توهم
مرفوعا لم يجب به لا بطلان ماهيته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها لكن
يطلب مغايرته ومخالفته لا غير الى مغايرة اخرى من غير فساد ولكنا ربما نشكل

علينا ذلك فلم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلمه نحن بل فيما الامر في نفسه عليه الفصل
الثلاثون في الحد والذي ينبغي لنا ان نعرفه الآن هو ان الاشياء كيف تحد وكيف
نسبة الحد اليها واما الفرق بين الماهية وبين الصورة فنقول كما ان الوجود
والوحدة من الاشياء العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتأخير فكذلك ايضا
كون الاشياء ذوات ماهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة
فاما الجوهر فانه ما يتناوله الحد تناولا اوليا وبالحقيقة واما الاشياء الاخر فلما كانت
ماهياتها متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على نحو ما حددنا اما الصور الطبيعية
وقد علمت حالها والمقادير والاشكال قد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخر
ايضا من وجه لا تتحدد الا بالجوهر فيعرض من ذلك ان يكون اما للاعراض
فان في حدودها زيادة على ذواتها لان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل
الجوهر فيها كاجزائها بوجه من الوجوه وذلك لانها ليست جوهرا فهو جوهر فان
حدودها يدخل الجوهر فيها كاجزائها اذ كانت تتحدد بالجوهر واما المركبات فانها
يعرض فيها تكرار واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من ادخاله في الحد
واذ فيها عرض يتحدد مؤلفا من حد الجوهر وهذا العرض لا محالة عايدا الى ذكره
وتبيين اذا حلل حد ذلك العرض ورد الى مقوماته فيكون هذا المركب
قد وجد فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا
الحد زيادة في معنى المحدود في نفسه والحدود الحقيقية لا يجب ان يكون فيها
زيادات ومثال هذا الانف اذا حددت الانف الافطس فيجب ان تأخذ فيه
الانف لا محالة وتأخذ فيه الافطس فيكون قد اخذت فيه حد الافطس لكن

الافطس

الافطس هو انف عميق ولا يجوز ان يأخذ عميقا وحده فانه لو كان العميق وحده
هو الافطس لكانت العينة الصائفة بل يجب لا محالة ان تأخذ الانف في حد
الافطس فاذا حددت الانف الافطس يكون قد اخذت الانف مرتين فلا بد
اما ان يكون امثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسائط فقط او يكون من
حدود على جهة اخرى وليس ينبغي ان يقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم
فتجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقية لان الحد هو ما يدل على الماهية فقد عرفته
ولو كان كل قول يمكن ان يفرد بازائه اسم هذا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا
واذا كان الامر على هذا فبين ان هذه المركبات حدودها على جهة اخرى وكل
بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء هو قابل لماهيته ولو كان هناك
شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهية المقبول الذي حصل له ايضا لان
ذلك المقبول كانت تكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابله وحده ولا
المركبات بالصورة وحدها هي ما هي به فان الحد للمركبات ليس من الصورة
بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون قد يتضمن المادة ايضا بوجه
وبهذا يعرف الفرق بين الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من
الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما
المركبات فلا يكون صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها
واما الماهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد
من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا
هو ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب

والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الكائنة منهما بهذا
الواحد فللجنس ايضا بما هو جنس ماهية وللنوع بما هو نوع ماهية وللمفرد الجزوي
ايضا بما هو مفرد جزوي ماهية مما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكان الماهية
اذا قيلت على الشيء الجنس والنوع وعلى الشيء المفرد الشخص كان باشتراك
الاسم وليست هذه الماهية مفارقة لما هو هو بها ما هو والا لم يكن ماهية لكنه
لا حد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حد ما وذلك لان الحد مولف
من اسماء ناعتة لا محالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت تسمية
كانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك وليس فيها
تعريف المجهول بالنعت فاذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت والنعت
يحتمل الوقوع على عدة والتاليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان
ا معنى كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص
ولكن كان تخصيص كلي بكلي فيبقى الشيء الذي هو ا وب كليا يجوز ان
يقع فيه شركة ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته فقلت انه الفيلسوف
ففيه شركة فان قلت بن فلان كان فيه احتمال شركة ايضا وكان فلان
شخصا تعريفه كتعريفه وان عرف ذلك الشخص بالاشارة او باللقب عاد
الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد تقبل هو الذي
قتل في مدينة كذا فهو الوصف ايضا مع تشخصه بالجملة كلي يجوز ان يقال
على كثيرين الا ان يسند الى شخص فان كان المسند اليه شخصا من جملة اشخاص
نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم يجد العقل عليه وقوفا

الا بالحس فان كان المسند اليه من الاشخاص التي كل شخص منها مستوفي لحقيقة النوع
فلا شخص نظيرا اليه وكان قد عقل العقل ذلك النوع وتشخصه فاذا حصل الرسم
مسندا اليه كان للعقل وقوفا عليه ولم يشكل على العقل بغير الحال بجواز فساد
ذلك الشيء اذ مثل هذا الشيء لا يفسد ولكن الرسوم لا يوثق بوجوده ودوام
قول الرسم عليه وربما عرف العقل منه بقاءه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا
فبين انه لا حد حقيقيا للمفرد انما يعرف بلقب او باشارة او نسبة الى معروف
بلقب او اشارة وكل حد فانه تصور عقلي صادق ان الحمل على المحدود والجزوي فاسد
اذا فسد لم يكن محدودا بالحد فيكون حمل المحدود مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا
فيكون حمل الحد عليه بالظن دائما او يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة
اشارة ومشاهدة فيصير تلك الاشارة محدودا بالحد واذا لم يكن ذلك كون
مظنونا به ان له حدا واما المحدود بالحقيقة فيكون حده له تعيينا من شأنه
ان يجد الفاسدات فقد يعرض لانقسامها **فصل** الحادي والثلاثون في تعريف
الفصل وتحقيقه والفصل ايضا يجب ان يتكلم فيه ويعرف حاله فنقول
ان الفصل بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على شيء الا
على ما ليس فصلا له نوعا للجنس وعلى ما علمت في موضع آخر او شخصا مثل حمل النطق
على نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يقال لشيء
منها انه نطق او حس ولكن يشتق له من اسمائها اسم فان كانت هذه فصولا
فهي فصول من جهة اخرى وليست من الجهة التي هي اقسام القول على كثيرين
بالتواطؤ على غير اشخاص النوع التي يقال لها انها فصولها وذلك لان

المنطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ والحس يحمل على السمع والبصر
بالتواطؤ فان الفصل الذي هو كالنطق والحس ليس هو بحيث يقال على
شيء من الحس فليس الحس والنطق حيوانا البتة واما الذي هو الناطق
والحساس فالجنس بالقوة وهو اذا صار هو بالفعل صار نوعا واما كيف
ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس وهو الفصل وهو النوع
في الوجود بالفعل وكيف تفرق بين بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة هو
هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل
فاذا احصل وفصل وبقي الوجود في المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التي يعرض على هذا
الكلام بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله انه من البين ان كل نوع ينفصل
عن شركائه في الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعاني فاما ان
يكون اعم المحمولات ومحال ان يقال ان كل فصل هو اعم المحمولات واما ان يكون
معنى واقعا تحت اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجري مجراه ليس مقولة
ولا في حكم مقولة فبقي ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل ما هو واقع تحت
معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يخصه فيكون اذا لكل فصل فصل
ويذهب هذا الى غير النهاية والذي يجب ان يعلم حتى يحل به هذا الشك ان من الحمل
ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع ومنه ما يكون امرا لازما له غير مقوم
لماهيته وانه ليس يجب ان يكون كل معنى يكون اخص ويقع تحت معنى
اعم من شركائه فيه بفصل في العقل هو معنى مغاير لذاته وماهيته وانما يجب ذلك

اذا كان

اذا كان ما يحمل عليه مقوما لماهيته فيكون كالجزء في العقل مغايرا لذاته والذهن يحتاج
فما شاركه عند العقل والذهن والتحديد في ذلك المعنى شاركه في شيء هو غير ماهيته
فاذا خالفه يجب ان يخالفه في شيء لا يشاركه فيه ويكون ذلك غيرا اخر عند
العقل والذهن والتحديد من ماهيته فيكون مخالفته الاولية له لشيء من جملة ماهيته
ليس بجميع ما يدخل في ماهيته اعني عند الذهن والتحديد والجزء غير الكل فيكون
مخالفته له لشيء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة في امر لازم فكان لا يشاركه
في اخر احد الماهيتين اصلا كانت الماهية بنفسها منفصلة لا بجزء منها مثل انفصال اللون
عن العدد فانهما وان اشتركا في الوجود فالوجود كما اتضح في سائر ما قلت من
الفلسفة لازم غير داخل في الماهية لا يحتاج اللون في انفصاله من العدد في
التحديد والذهن الا الى شيء غير ماهيته وطبيعته ولو كان شاركه العدد في معنى داخل
في ماهيته لكان يحتاج ان ينفصل عنه بمعنى اخر غير جملة ماهيته لكن جملة ماهيته
لكن جملة ماهية اللون غير مشاركة البتة لماهية العدد وانما يشاركها بشيء خارج
عن الماهية فلا يحتاج اذا اللون الى فصل يخالف به العدد ونقول ايضا ان الجنس
يحمل على النوع على انه من ماهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه من
ماهيته مثاله الحيوان يحمل على الانسان على انه من ماهيته ويحمل على الفصل على انه لازم
له لا على انه من ماهيته مثاله الحيوان يحمل على الانسان على انه من ماهيته ويحمل
على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من ماهيته فانه انما يعني بالناطق شيء له
نطق وهي له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا الناطق بيانا لذلك
الشيء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان يكون هذا الشيء الا جوهرا او الا جسما

والاعراض فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم لا انها
تكون داخلة في مفهوم الناطق اي الشي ذي النطق ويجب ان يعلم ان الذي يقال
من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر
يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان يكون كيفا لا ان فصول الجوهر
يوجد في مفهوم ماهيتها حد الجوهر على انها جواهر في انفسها وفصول الكيف يوجد في
ماهيتها حد الكيفية على انها كيفية الا ان يعني بفصول الجوهر مثلا لا الفصل المقول
على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق اعني لا الناطق بل النطق
فيكون على ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ والفصل الحقيقي هو
الذي يقال بالتواطؤ **فصل** الثاني والثلثون في مناسبة الحد واجزائه ويقول
ان كثيرا ما يكون في الحدود اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان الجنس
والفصل لا يتقومان جزئين للنوع في الوجود يكون كما قلنا انه لا يكون للنوع
اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء وذلك اذا كان من احد صنفي الاشياء
اما في الاعراض فمن الكميات واما في الجواهر فمن المركبات وظاهر الحال يوهم
ان اجزاء المحدود اقدم من المحدود لكنه قد يتفق ان يكون في بعض المواضع
بالاطلاق فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا اردنا
ان نحد اصبع انسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي جزء من القائمة حددناها
بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة بقطعها ولا الانسان بالاصبع فيجب
ان يوقف العلة في هذا فنقول ان هذه ليست شي منها اجزاء النوع من جهة
ماهيته وصورته ثم لكنه ليس من شرط الدائرة ان يكون فيها قطعة بالفعل حتى يقال

منها

منها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون لها محيط ولا من شرط الانسان من
حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من شرط القائمة ان يكون هناك
حادة هي منها فهذه كلها ليست اجزاء الشي من ماهيته بل من حيث مادته وموضوعه
فانما يعرض للقائمة ان يكون فيها حادة وللدائرة ان يكون فيها قطعة لانفعال
يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها
في نفسها واعلم ان السطح مادة محل لصورة الدائرة وبسببه يقع لها انقسام ولو كانت
يتعلق لها استكمال مادتها لكان من اللازمات التي لا يخلو الشي عنها لان المقومات
كما مضى لك شرحه وليس الامر فيه كذلك بل لا يخلو الشي منها وما يجري مجرى الاصبع
ايضا فانه ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الا ان يصير بل
هذا من الاجزاء التي لمادته ليحصل به حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب
المادة وليس يحتاج اليها الصورة فليست هي اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت
اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة مطلقا بل انما يكون اجزاء للمادة لاجل تلك الصورة
وجب ان يؤخذ في حدها تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة
مثلا ان الاصبع ليس جزءا للجسم الذي صار حيوانا او انسانا ولذلك
الحادة والقطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل لسطح صار قائمة او دائرة فلذلك يؤخذ
صورة الكل في حدود هذه الاجزاء لم يفترق هذه الاشياء المنقسمة فان الاصبع
في الانسان جزء بالفعل فاذا حددت رسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني
وجب ان يوجد الاصبع حينئذ في رسمه لانه يكون ذلك فرداتيا في ان يكون
شخصا كامل الاعراض ولا يكون مقوما للطبيعة نوعه اذ قلنا مركز الان ما يتقوم

ويتم الشخص في تشخصه هو غير ما يتقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة التي
الحد فيها الحد بالفعل واما ذلك الانحراف فليس هو بالفعل ونسبته ان يكون
الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة عنها وبطل عنها انها
دايرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل اللهم الا ان يكون قبل ذلك بالوهم
وبالعرض لا بالفعل ما قطع فكذلك حكم القايم فاما غير الدايرة والقايمة فيختلفان
في شي وهو ان قطع الدايرة لا يكون الا من دايرة بالفعل والحادة فليس من
شرطها في الوجود ان يكون عنها زاوية اخرى ولا انما هي حادة بالقياس الى المنفرد
والقايمة بل هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر ولانها من جهة
ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقع فيه الاضافة لان الميل والقرب من
الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينهما مما يتعلق به اضافة ما عرض ان تعلق
البيان للحادة بالاضافة وان لم يدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل
عليها بالقوة في ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث
عن قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميلا عن اعتدال مادة من جهة
ما لا بالواحد باقرب احد الخطين من الاخر مطلقا واحدا مسلما اليه مطلقا من
غير تعيين الميل عنه لم يمكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة والقايمة والمنفرده
فان خطوطها فيها ايضا ميل لبعضها الى بعض ما يمكن ان اعتبرت اتصال خطين
على الاستقامة لو وجدت المنفرده وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل
هو مطلق يقتضيه انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا
عن شي ولما كان ذلك الشي يجب ان يكون بعدا خطيا ولم يمكن ان نتوهم خطوطا

بميل

بميل عنها هذا الخط الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية
منفرده او الذي يفعل زاوية حادة او الذي يفعل زاوية قايمة واما الخط الغير متصل
بهذا الخط فانه لا تحدد به شي وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح
في هذا الباب والا فالمنفرده قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجا اصغر من منفرجة
وكذلك الحكم في الحادة بشرط مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف
مجهول بالمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقايمة التي ليس يبقى قوامها مع الميل
عنها محفوظا فكأنه يقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الاخر
وصار اقرب من خط قايم لو قامت حتى هي اصغر من القايمة لو كانت وليس يعني
بها انها بالفعل موجودة مقيسة بقايمة يزيد عليها فيكون احد كاذبا ولكن بقايمة
بهذه الصفة والقايمة بهذه الصفة ومن حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي
قايمة فان القوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة انفصالا موجود
بالقوة وهي القوة القريبة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة القريبة
على ان يكون الانسان في العدد يكون بالقوة ثم اذا صار [illegible] صارت تلك القوة القريبة
موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجودة فاذا الحادة تحد بقايمة لا بالفعل مطلقا
بل بالقوة فلا يحد بنظيرها ولا ايضا بما ليس له فصول فان المحدودية قايم بالقوة
وذلك له من حيث هو كذلك فصول في الفعل وبالحري اذا عرفت الحادة والمنفرجة
بالقايمة فان القايمة يتحقق من المساوات والمماثلة والوحدانية وبالك يتحققان في
من الخروج عن المساواة واما القايمة فتحقق بذاتها ولقد كان يمكن ان نتقال ان
الحادة اصغر او اضيق مختلفتين كما ان من قيام خط على خط والمنفرجة اعظمها

فكان كما اذا حقق فقد اشير الى القايم لان الاكبر هو الذي يكون مثلا وزياده
والاصغر هو الذي ينقص عن المثل فبالمثل يحقق معرفة الصغير والكبير وبالواحد
المتشابه يحقق المتكثر الغير المتشابه به المختلف فهكذا يجب ان تتصور الحال
في اكثر المحدودات ثم يجب ان تتذكر ما قلناه قبل ايضا في حال اجزاء الماده
وعلايقها **المقاله** السابعه **الفصل** الثالث والثلثون في اقسام العلل واحوالها قد
تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر فيها وفي معرفة مطابقة
الحدود للمحدودات الكليه والجزئيه فبالحري ان نتكلم الآن في العلة والمعلول
فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود معقول والعلل كما سمعته
صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصوريه العلة التي هي جزء
من قوام الشي يكون بها الشي هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي يكون بها جزء
الشي هو ما هو بالقوة ويستقر فيه قوة وجوده وبالفاعل العلة التي تفيد
وجودا مباينا لذاتها اذ ليس يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها
وجود شي يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك فيجب
ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار
آخر وذلك ان الفلاسفه الالهيين ليس يعنون بالفاعل مبدا التحريك فقط
كما يعنيه الطبيعيون بل مبدا الوجود ومفيده مثل الباري تعالى للعالم واما العلة الفاعليه
الطبيعيه فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود
في الطبيعيات مبدا الحركه ونعني بالغايه العلة التي لاجلها يحصل وجود شي مباين
لها وقد ظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشي لا يخلو اما ان يكون

داخلا في قوامه وجزءا من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا
من وجوده فاما ان يكون الجزء الذي يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل
بل ان يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته
بالفعل وهو الصورة واما ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله
او لا يكون فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان
يكون وجوده منه بان يكون فيه وهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادى
اذا كلها من جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل
وليس جزءا من الشي غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذت كليهما شيئا
واحدا لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا تاخذ العنصر
بمعنى القابل الذي هو جزء مبدا للصورة بل للمركب انما القابل يكون مبدا للعرض
لانه انما يتقوم اولا بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشي
الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدا البتة ولكنه انما يكون مبدا للعرض
فان العرض يحتاج ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء
كان العرض لازما فيكون الاولية بالذات او زايلا فيكون الاولية بالذات مع الزمان
فهذه هي انواع العلل واذا كان الموضوع علة لعرض تقيمه فليس ذلك على النوع
الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو نوع آخر واذا كانت الصورة علة للمادة
تقيمها فليست على الجهة التي تكون الصورة علة للمركب وان كانا يتفقان من جهة
ان كل واحد منهما علة لشي لا يباينه ذاته فانهما وان اتفقا في ذلك فان احد
الوجهين ليس يعطي العلة للآخر وجوده بل انما يفيد الوجود لشي آخر ولكن فيه وانما

يكون العلة فيه هو المبدأ القريب لافادة المعلول وجوده بالفعل ولكن ليس وحده وانما
يكون مع شريك وسبب يوجد هذه العلة اعني الصورة فيقيم الاخر فيكون
واسطة مع شريك في افادة ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها
مبدأ فاعل لو كان وجودها بالفعل يكون عنها وحدها او نسبة ان يكون الصورة
جزء العلة الفاعلية مثل احد محركي السفينة وعلى ما سيتضح وانما الصورة علة صورية
للمركب منها ومن المادة فالصورة ايضا هي صورة المادة ولكن ليست علة صورية
للمادة والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود
عن هذا الذي هو فاعل من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا لصورة ذلك الوجود
ولا مقارنا له مقارنة داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر
فلا يكون في احدهما قوة ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول
حيث هو ملاقيا له فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعل للحركة وانما توجد الحركة
في المادة التي الطبيعة فيها وحيث ذاته ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما
جزء من وجود الاخر ومادة له بل الذاتان اعني الحركة والطبيعة متباينتان في الحقائق
ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله مفعولا
بل يكون مفعوله معدوما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعل بعد ما لم يكن
فيه فيما سلف فحينئذ يصير فاعلا فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك
الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان
بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته اللاوجود لزم ان صار
وجوده بعد ما لم يكن فالذي له بالذات من الفاعل الوجود فان الوجود الذي

له انما هو

له انما هو ان الشيء الاخر لا محالة يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي
له بالذات واما انه لم يكن موجودا وليس عن علة فعلية فان كونه غير موجود
ينسب الى علة ما وهو عدم علته فاما كونه وجوده بعد العدم لم يصر لعلة فانه لا
يمكن الشيء ان يكون وجوده الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له بغير وجوده يمكن
ان يكون وان لا يكون فلوجوده علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان
يكون لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن فلا علة له فان قال قايل كذلك
وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول ان عنيت وجوده
من حيث وجوده فلا يدخل العدم فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس
غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري وجوده هذا الذي اتفق
الان وكان معدوما واما من حيث يأخذ وجوده وجودا بعد عدم لا كونه موجودا
فقط الذي كان بعد عدم واتفق بعد فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده
بعد العدم وان كان سبب للوجود الذي كان بعد عدم من حيث وجوده
فجواز وجوده جايز ان يكون وان لا يكون بعد العدم الحاصل وليس يحق ان
وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد العدم جايز ان يكون وجودا بعد العدم
وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجود اصلا فيكون الاعتبار للوجود وربما
ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا
وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا بنفسه فظن من ظن ان الشيء
انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة فيكون عنده
العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا فهو ظن باطل لما علمت لان الوجود

بعد الحدوث لا يخلو اما ان يكون وجوده واجبا او وجودا غير واجب فان كان
وجوده واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك الماهية حتى تقتضي تلك
الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان يكون حادثة واما ان يجب لها بشرط
وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك الماهية واما شيء مباين
ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه ليس وجوده
واجبا بذاته فكيف يجب به وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف يكون عند عدمه
علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليس هو الحدوث بل كون الشيء قد حصل
له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في الجملة الثانية من
القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخلو اما ان يكون للماهية بما هي ماهية لا بما
قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الماهية فيكون للماهية بنفسها وجوب
الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب وجودها
كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة فيكون
كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة تحت شيء خارج والقسمة
الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى
وقد بان ان الممكن الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات تحت
بغير خارج عنها والقسم الثاني يوجب ان الوجود الحادث انما يجب وجوده بالسبب
من خارج وهو العلة على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجود بعد ما لم
يكن فهناك وجود وهناك كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة الموجدة تاثير وغناء في انه
لم يكن بل انما تاثيره وغناؤه في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك

الوقت بعد ما لم يكن والعارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء فلا
دخول للعدم المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود
بما هو ذلك النوع من الماهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا
لا يمكنك ان تقول ان شيئا جعل وجود شيء بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا
غير مقدور عليه بل بعض ما هو موجود واجب بالضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضها
واجب ضرورة ان يكون بعد العدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية
فيجوز ان يكون عن علة واما صفة هذا الوجود وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان
يكون عن علة فالشيء من حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موجود
انه بعد عدم لا علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث للماهية وجود فالامر بعكس ما يظنون
بل العلة للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان
غير حادث فالفاعل الذي يسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث
يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا فلا يكون فاعلا من
حيث هو علة بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار انه لم
يكن اثره مقرونا باعتباره ليس له فيه اثر كان اذا اعتبر العلة من حيث استفاد منه
مقارنا لما استفاد منه يجيء فاعلا فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان
يكون بالضرورة قد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسرا او عرض عارض او حال من الاحوال
لم يكن فلما قارنه ذلك المقارن كان فاعلا ثم مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان
خلا عن ذلك فيكون فاعلا عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث
هو علة بالفعل فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا

فانها لا تكون مع مقارنة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر عنه وجود بعد لم
يكن ما دام طرآن وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية
لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا
لذلك كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى المعطي الوجود
دائما سرمدا ما دام موجودا **الفصل** الرابع والثلاثون في حل ما يشكك به على مذهب
اهل الحق من ان كل علة فهو مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية والذي يظن
ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البانى والسخونة يبقى بعد النار فالسبب فيه
تخليط وقع من جهة العلة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة
لقوام البناء المقابل له المذكور ولا ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه
وترك الحركة او عدم حركته ونقله بعد ذلك النقل علة لانتهاء تلك الحركة وذلك النقل
بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لشكل ما وكل واحد مما هو علة
فهو ومعلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المنى وحركة المنى اذا انتهت على الجهة المذكورة
علة لحصول المنى في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره من حيث حيوانا
وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار
علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال الاستعداد التام بالفعل لقبول صورة
المائية او حفظها وذلك ليس الا علة لاحداث الاستعداد في شيء من اهل القبول
ضدها وهي صورة النارية وهي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فتكون
العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا
يجب ان تعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك طبايع المجتمعات وثباتها

علما الفت وعلة ذلك السبب المفيد للصورة وعلة النار السبب المفيد للصورة
وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا فيجد اذا العلل مع المعلول واذا
قضيا انما يتصل به كلامنا ان العلل متناهية فانما نشير الى ان من العلل يمتنع
ان تكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة
لان كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا وعلته كان
ايضا وجب فوجب بحث في الامور الجزئية ان تكون الامور المتقدمة التي بها
يجب من العلل الموجودة بالفعل ان يصير عللا بها بالفعل امورا لا نهاية وذلك
لا يقف فيها سؤال لم الى نهاية ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه الاشياء التي لا نهاية
لا يخلو اما ان يوجد كل واحد منها انا فتتوالى انات متصلة ليس بينها زمان وهذا
محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه
ويكون المعنى الموجب ايجابها ايضا معنى في ذلك الزمان ويكون الكلام في ايجاب
ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا وهذا هو الذي نحن في منعه فنقول
انه لولا الحركة لوجب لهذا الاشكال الا ان الحركة يبقى الشيء الواحد لا على حالة واحدة
ولا يكون ما يتجدد له من حالة بعد حالة في ان بعد ان قد فعل ويماس بل كذلك
على الاتصال فيكون كون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل كونها على نسبة
وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شركة علتها او الشيء بها العلة علة بالفعل فيكون
العلة لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة في ان واحد
فما انطار او ان يكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام من العلل التي بسببها
يتحل الاشكال هو الحركة وسيتضح هذا في موضعه ايضاحا اشفى من هذا فقد بان ووضح

ان العلة الذاتية للشيء التي بها وجود ذلك الشيء بالفعل يجب ان يكون معه لا تتقدمه
في الوجود تقدما يكون زواله مع حدوث المعلول وان هذا انما يجوز في غير الذاتية اعني
او في القريبة والعلل الغير الذاتية او الغير القريبة لا يمتنع ذهابها الى غير النهاية بل
يوجبه واذا تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء الذاتية سببا لوجود شيء او
وانما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان معلوله
دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو
الذي يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تأييس
بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له من علته ان يكون
ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان
من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات وان
اطلق اسم المحدث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية في الزمان كان
كل معلول محدثا وان لم تطلق بل شرط المحدث ان يوجد زمان ووقت كان
قبله فبطل بمجيئه بعده اذ يكون بعدية بعدية لا يكون مع القبلية موجودة بل يكون
مباينة له في الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي
سبق وجوده زمان وسبق وجوده لا محالة وتغير كما علمت ونحن لا ننافس
في الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذي لا يوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده
بعد ليس مطلقا او وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص في مادة موجودة
على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلقا كان صدوره عن العلة ذلك الصدور
ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون قد منع البتة وسلط عليه

الوجود

الوجود ولو مكن العدم تمكنا يسبق الوجود كان تكوينه ممتنعا الا عن مادة وكان
سلطان الايجاد اعني وجود الشيء عن الشيء ضعيفا قصيرا مستأنفا ومن الناس من
لا يجعل كلما هو صفته مبدعا بل يقول انه اذا اوجد شيء وجودا عن علة اولى بتوسط علة
وسطى ما فعله وان لم يكن عن مادة ولا كان لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة
الاولى الحقيقية بعد وجود آخر ان ذلك ليس مبدعا لانه عن ليس مطلقا بل عن ايس وان
لم يكن مادة ومن الناس من يجعل الابداع لكل وجود صوري كيف كان واما المادي
وان لم يكن للمادة سبقت فيخص نسبته الى العلة باسم التكوين ونحن لا ننافس
في هذه الاسماء البتة بعد ان تحصل المعاني فنجد بعضها وجودا عن علة وحدها بلا مادة
وبعضها بمادة وبعضها بواسطة وبعضها بغير واسطة ونحن ان نسمي كل ما لم يوجد عن مادة
سابقة غير مكون بل مبدعا وان نجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بتوسط عن
علته الاولى مادية كانت او فاعلية او غير ذلك ويرجع الى ما كنا فيه فنقول واما
الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة ينفعل عنها لان كل حادث كما
علمت يحتاج الى مادة فربما فعل وربما كان فعله التحريك فيكون مبدأ الحركة
واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا به الحركات الاربع ووجب ان يعني بهذا الموضع
بفعلها التكوين والفساد وحركة وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة الذي
بذاته فعل الحرارة ولو كانت موجودة مجردة لفعلها فكان يصدر عنها ما يصدر لانها
حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار بحرارتها وقد عددنا في موضع آخر اصناف
القوى فصل الخامس والثلثون في مناسبة بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول انه
ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاد مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد

وجود الاشد نفسه كالنار تسود او الحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل
نفسه فان المشهور انه اولى والقوى الطبيعية التي يعيدها من غيره وليس هذا
المشهور حقا ولا حق من كل وجه الا ان يكون ما يعيده هو نفس الوجود والحقيقة
فح يكون المفيد اولى بما يفيد من المستفيد والسعدين وليس فنقول ان العلل
لا يخلوا اما ان يكون عللا للمعلولات من نحو وجود نفسها واما ان يكون عللا للمعلولات
في وجه آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث
التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم في العلل والمعلولات التي
تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التي تطرق في الظاهر انها قسمة فنقول قد يظن
في الوجه الاول ان قد يكون المعلول في كثير نسبة النقص وجودا من العلة في ذلك
المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا سخن على النار
وانه قد يكون في ظاهر النظر مثل الغضا قبل ذلك لو لم يقبل مثل النار فانا نعتقد
في الظاهر انها يجعل غيرها مثل نفسها بازاء فيكون مساوية لها في صورة النارية
لان تلك الصورة لا تقبل الازيد والاقل وصار ذلك في العرض اللازم من السخونة
المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل من الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا
والمادة متساوية في التهيؤ واما كون المعلول تزيد في المعنى الذي من العلة فهو
الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا ومعلولات لان
تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها فلا يجوز ان يكون حدوثها لزيادة
استعداد المادة حتى يكون اوجب ذلك خروج شيء الفعل بذاته فان الاستعداد
ليس سبب الايجاد فان جعل سببا للعلة والاثر الذي وجد عن العلة معا فتلك

الزيادة

الزيادة يكون معلول امرين لا معلول امر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد
من المعلول التي هي الزيادة فان سلمنا من الظنون الى ان يستمر اجالها
ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة
والنقص فانه يكون للعلة بما هو علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي
الذي في ذلك المعنى معنى ما حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك الاول اذا اخذ
تحت وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم منه من الاول فنقول اذا بطلق
المساواة لان المساواة تبقى في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان
وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فموضع
ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولا اذا كان له اولا لامن الثاني ولم يكن للثاني
الا منه فظاهر من هذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه
البتة اذا كان انما يمكن ان يتساويا باعتبار الحد ويحصل عليه باعتبار استحقاق
الوجود والاولى فانه استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد اخذ هذا المعنى
نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويا اذ كان المعنى نفس الوجود فقط وجود
الشيء من حيث هو موجود اولى بالوجود من الشيء **فصل** ان ذهن والمتشوق به
تفصيل هذا المعنى وتحقيقه ولكن ههنا تفصيل آخر موضوع في التحقيق يجب ان لا
نغفله وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في اول النظر الى قسمين قسم يكون
طباع المعلول فيه ونوعيته وماهيته الذاتية توجب ان يكون معلولا في وجوده
لطبيعة او لطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذا كانت علة له في نوعه
لا في شخصه فاذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلوب علة ذلك النوع

بل يكون المعلولات تحت من نوع غير نوعها والعلل تحت غيرها نوع غير نوعها ويكون
عللا للشئ المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا ان وقسم منه يكون
المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول فى نوعه بل فى شخصه ولنأخذ هذا
على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم ظاهرا يؤخذ له من الامثلة وعلى سبيل
التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجب فيه من نظرنا فى السبب المعطى لصورة
كل ذى صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثانى كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار
علة لتلك النار ليس انها علة لنوعية النار بل علة انها علة نارها فاذا اعتبرت من جهة
النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض ولذلك الاب لا ابن لا من جهة
ما هو اب وذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية وهذا القسم متنوع على وجهين
احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار والنار
والآخر ان لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس الذى فى جوهره الفاعل للضوء ههنا او
فى القمر واذ ليس استعداد المادتين فيهما متساويا ولا المادتان من نوع واحد
فبالحرى من ذلك ان لا يتساوى الشخصان فى ذلك اعنى هذا الضوء الذى
فى الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكما ولذلك لا يكون الضوءان من نوع واحد
عند من يشترط فى تساوى نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والآخر
ازيد على ما علمت فى موضعه ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة بالنقص والازدياد
مخالفة بالعوارض والتشخصات واما القسم الاول وهو ان يكون الامران مشتركان
فى استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما ان يكون استعدادا

فى المنفعل

فى المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام ان لا يكون فى طباع
الشئ معاوق مضاد ولما هو بالقوة فيه كالاستعداد للماء المسخن للتبرد لان فى طبعه
قوة طبيعية كما علمناك فى الطبيعيات تقاوم القوة التى تقتضى التبريد او يعاوقه
واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخين فان فيه قوة يعاوق التسخين
الذى فيها يحدث من خارج ويوجد مع التسخين ما فيه فيه ولا يبطل والقسم الاول
على اقسام ثلثة اما ان يكون فى المستعد قوة معاوقة له بقى ويعين كالماء المدبر
وعن السخونة واما ان يكون فى المستعد قوة مضادة للامر الا انها يبطل مع وجود
الامر كما فى الشعر اذا ابيض عن سواد واما ان لا يكون فى المستعد ولا واحد من
الامرين لا ضده ولا معينه وذلك عدم الامر والاستعداد فقط مثل حال الشئ فى قبول
الطعم وعدم الرائحة فى قبول الرائحة فان سئلت عن استعداد الماء الان يصير نارا
انه من اى اقسام الخمسة هو فلم يشكل علينا انه من قسم الثالث ركنه فى استعداد تام للمادة
ولكن فى المادة ضد ولقائل ان يقول انكم قد ذكرتم اعتبار قسم واحد وهو ان
لا يكون هناك مشاركة فى المادة اصلا اذ لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان
هناك لا يمكن ان يكون اتفاق فى النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء
المتفقة فى النوع البرية من المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يكون ان
يقال معنى الواحد منها على كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التى حصلها حينئذ
فانا نورد الحكم فى قسم قسم فنقول اما القسم من هذا الباب الذى ما ذكر فيه الاستعداد
المادة لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيها ان يكون ما يجد به الفاعل من الآثار
القابلة للزيادة والنقصان مما او بالكيفية لا يمكن ان يكون اقوى فى جوهر المادة

افتراقا في الاستعداد لقبول الأمر فكم تفصلا وبالسوية وليس أيضا يجب أن
لا تتشابها فيه بل يجوز أن يكون الحال في مثل ذلك الحال في انتفاع سطح الأسفل
لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض وذلك حيث يمكن ألا يكون هذا
مانع من قبول التأثير مساويا لما يوجبه الفاعل وهو أحداث مثل نفسه وأما
القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام كيف كان فالأمر فيه ظاهر في
أن المنفعل قد يجوز أن يتشبه بالفاعل تشبها تاما وذلك مثل النار تحيل الماء نارا
والملح يحيل العسل ملحا وما أشبه ذلك وقد يجوز أن يزيد فيه المنفعل على الفاعل
في الظاهر الغير محقق مثل الماء الذي يجمده الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك
الجمد إلا أنك إذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء بل والقوة
المبردة الصورية التي في جوهر الماء الذي دللنا عليه في الطبيعيات أو أعانتها
أو لم يعاد فيها برد الهواء وأما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل
فيه ناقصا فليس يمكن البتة أن يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه
فإنه لا يمكن أن يكون الشيء الحاصل في قوة في الشيء لا مضاد لها والحاصل في قوة
أخرى وهناك مضادة ومانع متساويين البتة أو يبطل الموانع ولهذا لا يمكن
أن يكون شيء آخر غير النار متسخنا من النار ويكون سخونته مثل سخونة
تلك النار أو شيء غير الماء يبرد إنما يكون برودته أكثر من برودة ذلك
الماء لأن استعداد النار للتسخين والماء للتبريد خال عن مضاد في مضادة في جوهره
والقوة الفاعلة داخلة في جوهره غير غريبة منه فأما ما ينفعل منها وفيه مانع مضاد
عنه والفاعل الأول للانفعال خارج عن جوهره وينفعل فيه بمماسة ويتوسط

امر كالسخونة

أمر كالسخونة المحسوسة في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن
أن يساويه

الفصل السابع والثلاثون في العلل الأربع العنصرية والصورية فهذا ما نقوله
في المبدإ الفاعلي فلنشرح الآن في المبادئ الأخر فأما العنصر فهو الذي فيه قوة
وجود الشيء فنقول إن الشيء يكون له هذه الحالة مع شيء على أنحاء وجوده مادة فيكون
كاللوح إلى الكتابة وهو أنه مستعد لقبولها حتى يعرض له من غير تغير فيه ولا
زوال أمر كان له وتارة يكون كالشمع إلى الصنم والصبي إلى الرجل وهو أنه مستعد
لقبول شيء يعرض له من غير أن يتغير من أحواله إلا حركة في أين أو كم أو غير ذلك
وتارة يكون مثل ما للخشب إلى السرير بالحفت شيئا من جوهره وتارة يكون مثل ما للأسود
إلى الأبيض فإنه يستحيل ويفقد كيفية له من غير فساد جوهره وتارة يكون كالماء إلى الهواء
فإنما يكون الهواء عنه بأن يفسد وتارة يكون كالمني إلى الحيوان فإنه يحتاج إلى أن
ينسلخ عن صورة له مستحيلات حتى يستعد لصورة الحيوان وكذلك الجسم المحترق
يكون كالمادة الأولى إلى الصورة فإنها مستعدة لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة
يكون مثل الهليلج للمعجون فإنه ليس عنه وحده يكون المعجون بل عنه ومن غيره فيكون
شكل ذلك هو من اجزائه بالقوة وتارة يكون مثل الخشبة والحجارة للبيت فإنه
كالأول إلا أن الأول إنما يكون المعجون منه بضرب من الاستحالة وهذا ليس فيه
إلا التركيب ومن هذا الجنس أيضا الآحاد للعدد وقد يجعل قوم المقدمات كذلك
للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كذلك لشكل القياس وأما النتيجة فليس صورة المقدمات
بل شيء يلزم عنها كان المقدمات تفعلها في النفس فيها هذا لا كالآحاد للأشياء الحاصلة
للقوة فإنها إما أن يكون حاملة للقوة لوحدانيتها أو للتركيب غيرها فإن كان لوحدانيتها

فاما ان يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط هذا هو الذي يجب
او ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون المثل هذا بنفسه بالفعل
قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون مهيا لحصول ما يحصل فيه بل يجب ان يكون
قائما بالفعل فان كان انما يصير قائما بالجملة فقد كان فيه شيء يحمل قبل ما حله قائما
واما ان يكون الثاني ليس ما يقويه بل مضافا اليه او يكون وروده يبطل ما كان
تقسيمه قبله فيكون قد استحال وفرضناه لم يستحل وهذا قسم واما ان كان يحتاج الى زيادة
شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او وضعية
او جوهرية واما الذي يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان
يكون تركيب عن اجتماع فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما يتغير
فاما ان ينتهي بتغير واحد الى النهاية او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي
يكون الكون منه بالتركيب وهو في الشيء اسطقسا وهو الذي ينحل اليه آخرا فان كان
جسمانيا فهو اصغر ما ينتهي اليه القاسم في القسم الى المختلفات الصورة الموجود فيه
وقد حد بانه الذي منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة
ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول جعلت الاسطقسات الاولى
وخصوصا الواحد والهوية فقط فقد جعلنا اول المبادي بالمبدائية لانها بسيطة
جنسه ولو اتصفوا العلماء ان القوام بالذات انما هو للاشخاص فاليها اولى بان يكون
جواهر بانفسها وانها اولى بالوحدة ايضا ولنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت
العادة بان يقال ان الشيء كان عن العنصر في مواضع ولم يجر في مواضع فانه يقال
انه كان من الخشب باب ولا يقال كان من الانسان كاتب وان نسب الكاتب

الى الموضوع

الى الموضوع في مواضع وان لا ينسب في مواضع فيقال تارة ان هذا جنس ولا يقال ان هذا
كانت انثى فاما الاول فاذا وجدوا الموضوع لم يتحرك اليه ولم يتغير في اسمه
فانهم ح لا يقولون انه كان عنه وانما يقولون وانما كنه كان عن العدم كما يقولون
عن غير الكاتب واذا تغيروا خصوصا فيما لا يجدون للعدم فيه اسما فيقولون كان
عن الموضوع واما النسبة الى الموضوع فانما يستعمل في الاكثر اذا كان الموضوع
قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليه ولا يقال كان منها انما يبقى منه
الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا لبعض بعد مثل العنصر
للخل والخمر والطلا والرب وغير ذلك فانه من حيث هو عنصر انما له القبول
فقط واما حصول الصورة فانه من غيره وما كان من العناصر والقوابل مسببا للحركة
الى الاثر موجودا في نفسه ظن انه متحرك الى غيره بنفسه وليس كذلك فقد بين لنا في موضع
اخر انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من غير ان ينحرف ذاته
لكن العنصر اذا كان مبدا حركته فيه بذاته كان محركا عن الطبيعة وكان يكون
متطبعا واذا كان مبدا الحركة فيه من خارج ولم يكن له الى ان يتحرك الى
ذلك الكمال من نفسه كان ما يكون منه صناعيا او جاريا مجراه فهذا جملة ما يقوله
في العنصر واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل
حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون
في قابل وحداني او بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صورا ويقال صورة
لما يتقوم به المادة وان لم يكن مفهوم بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليه بالطبع
ويقال صورة خاصة لما يحدث بالمواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال صورة

نوع الشيء والجنس والفصل وجميع ذلك ويكون كليا الكلي صورة في الاجزاء
ايضا والصورة يكون ناقصة كالحركة ويكون ناقصة كالحركة ويكون تامة
كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد يكون غاية وصورة ومبدا
فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصناعة هي صورة المصنوع
في النفس فان الباني نفسه صورة محركة الى صورة البيت وذلك هو المبدا
الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة ان
موضوع العلاج هو صورة الابرا والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والة
حتى يصدر ما في نفسه حاصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته
يتبعها وجود الصورة في مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند
العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخين بنوع وانت
تعلم هذا بعد **الفصل** الثاني والثلاثون في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف
واما الغاية فهو ما لاجله يكون الشيء وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس
الفاعل كالفرح والغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في غير الفاعل وذلك
تارة في الموضوع مثل الحركات التي يصدر عن روية الطبيعة وتارة في
شيء ثالث كمن يفعل شيئا يرضى به فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل
وان كان الفرح بذلك الرضى غاية وقد علمت ان الامور منها دائمة ومنها ما يكون
في اكثر الامر مثل الشاد فانها في اكثر الامر كحرق الحطب اذا لاقته والخارج عن
هذه الى بته في اكثر الامر كالتحصيل والفرق بين الدائم وبين الاكثري ان
الدائم لا يعارضه البتة والاكثري قد يعارضه معارض ويتبع هذا ان الاكثري يلزم بشرط

رفع الموانع وهذا في الامور الطبيعية ظاهر واما في الامور الارادية فان الارادة
اذا صحت وتمت قوابل الاعضاء بالحركة ولم يقع سلب مانع او ناقض للعزيمة
وكان المقصود من شانه ان يوصل اليه فبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه ومن
الامور ما يكون بالتساوي كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون على الاقل كوجود
ست اصابع للانسان وانت تعلم ان ما يكون دائما او اكثريا فلا يقال عنه وجوده
انه اتفق اتفاقا فاذا الاتفاق يوجد فيما هو متساوي والاقلي والذي يكون متساوي
قد يكون باعتبار ما واجبا وذلك لانك ان اشترطت في كف الجنين ان المادة فضلت
عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة المخلقة صادفت استعدادا تاما في مادة
طبيعية فيجب ان تخلق هناك اصبع زائد وبالجملة فلو ان انا احطنا بالكل حتى
لم يشذ عن علمه شيء لم يكن موجودا بالاتفاق اذا احدث بالقياس الى من لا يعلم
اسبابها فاما اذا قسنا الى سبب الاسباب والاسباب المكشفة ليست بالاتفاق وكذلك
ان عثر انسان في مشيه على كنز بالقياس الى العاثر والى جاهل بالاسباب التي ساقت
العاثر الى الكنز بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله والاسباب المكشفة ليست بالاتفاق
بل بالوجوب وبالجملة اذا كان الامر الكائن في نفسه غير متوقع اذ ليس دائما ولا اكثريا
ما صلح ان يقال للسبب المودي اليه اتفاق او يجب ذلك اذا كان من شانه
ان يودي اليه ولكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه البتة لم يقل فيه
انه اتفق مثل قعود زيد عند كسوف القمر فانه لا يقال ان قعود زيد اتفق ان كان
سببا لكسوف القمر بل الاتفاق انما يكون فيما من شانه ان يودي اليه حتى لو وطئ
الفاعل لما يجري عليه حركات الكل وصح ان يريد ويختار يصح ان يجعله غاية كالتو

يظن للخروج الى السوق لا يبغي الغريم في الطريق وما خروج غير العارف من حيث
هو غير عارف فظفره بالغريم اتفاق فتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية تكون
حيث يكون من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض
فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية بالعرض ليس بدائم الايجاب
والاكثر للايجاب وهو فيما يكون من اجل شيء ليس له سبب اوجبه بالذات
والسبب الاتفاقي قد يجوز ان يتادى الى غايته الذاتية وقد يجوز ان لا يتادى
مثل الحجر الهابط اذا شج فربما وقف وربما هبط الى مهبطه فان وصل الى غايته الطبيعية
فيكون بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى العرضية سببا اتفاقيا واما
اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا والاتفاق اعم من البخت
وقد يكون السبب الواحد الاتفاقي غايات اتفاقية غير محدودة والاتفاق
قد يرسم بانها غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي او قسري والفرق مبني الى طبيعة
فيكون الطبيعة والارادة اقدم من الاتفاق لذاتها فما لم يكن امور طبيعية
او ارادية لم يقع اتفاقا واذا عرفت ان الاسباب الارادية الطبيعية متقدمة
على الاتفاق وان الامور الطبيعية والارادية انما يتوجه نحو غايات بالذات لا بالعرض
وان الاتفاق طارئ عليها وان الغايات الاتفاقية غايات بالعرض فتبين ان
وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق فان كان للاتفاق فيه مدخل في الامور الكائنة
والفاسدة وذلك بالقياس الى افرادها وحيث لا يعتبر الاسباب الموجبة
المكشفة ولا يقاس الى الكل وسرو اولهذا انفينا اذا عرفت واجب الوجود
بذاته والغاية وغاية الغايات وان ما قاله انبدقلس كله وقد ذكر في كتاب

الشفا بان مبادات مبنية على المشاهدات ودلايل واضحة وبالجملة تلك الدلايل
البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبت برا او شعيرا البتة فيها
ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة كلها كمالات
وانها لو ادت الى غاية ضارة كان في الاقل ثم لم لا ينبت البر شعيرا او لم لا تتولد
شجرة مركبة من تين وزيتون ولم يبق الانواع محفوظة على الاكثر وايضا فانا اذا
حسبنا لقصور من الطبيعة اعنا بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال
العارض واشتدت القوة توجهت الطبيعة الى الصحة وليس اذا عدمت الطبيعة
الروية وجب ان لا يكون لفعلها غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تعين
الفعل الذي يختار من بين افعال جائزة اختياره لكل واحد غاية مخصصة
ولو كانت النفس سليمة من العارضات المختلفة لكان يصدر عنها فعل متشابه
على نهج واحد من غير روية وحال الفلك كذلك فانها سليمة من العوارض
والدواعي المختلفة فلهذا يصدر عنه الفعل على نهج واحد وانظر الى الكاتب
الماهر لو روى في كتب حرف حرف لكان يتبلد وكذلك الضارب بالعود وكذلك
اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو من غير فكر ولا روية وتدبير
ولنبين في هذا الباب ويرجع فيه الى كتاب الشفا ليتحقق ان كون الفعل ذا غاية
ليس يوجب ان يصدر عن روية فيكون ذا غاية واعلم ان نظام الذبول ايضا
ومنها ما الى غاية وذلك لان نظام الذبول سببا بالذات وهو الحرارة وسببا
بالعرض وهو الطبيعة ولكل واحد منهما غاية فالحرارة فانها تحليل الرطوبة فيفنى
المادة على النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ

البدن ما امكن بامداد بعد امداد لكل مدد بان يكون الاستعداد منه اخرا قل من
الاستعداد به ربما لما يذكر في مكانه فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول
بالعرض وتحليل الحرارة سببا بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما يتوجه الى غاية
والموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام
الكل وسينبهك علم النفس على غاية في الموت واجبة لما اعد لها من الحيوة
السرمدية وغايات في تناسب دخول الضعف واجبة لما يتبعها من ضعف
القوى البدنية التي بسبب ضعفها يسعد النفس في الآخرة واما العبث والجزاف
فيجب ان نعرف ان كل حركة ارادية فلها مبداء قريب ومبداء بعيد فالمبداء
القريب هو القوة المحركة التي في عضل العضو كما بينه في كتاب النفس والذي يليه
هو الاجماع والذي يلي الاجماع هو الشوق والابعد منه هو الفكر والتخيل فاذا
ارتسم في الخيال او في العقل صورة موافقة لها حركة الشوق من غير ان يسبق
هذا الشوق ارادة اخرى بل نفس التصور يحرك الشوق الا في صدور الموجودات
عن الاول هو هكذا اذ هو ان نفس تصور الموجودات علة لوجودها من غير حاجة
الى الشوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق فانه لا يتم بالفعل الا بعد الاجماع
وان لم يواب الاعضاء لم يتم الحركة ايضا فاذا الحركات الارادية بسبب الاسباب
التي ذكرنا فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل هو نفس الغاية كان من يعرض
بالمقام في موضع فيشتاق الى المقام في موضع آخر بالغاية في هذا المكان هي نفس
المكان وربما يكون غير ذلك ومثاله ان يشتاق الانسان الى مكان ليلقى صديقا
فلا يكون هيهنا نفس ما ينتهي اليه الحركة نفس المشتوق وفي الاول كان نفس ما انتهت

اليه

اليه الحركة الغاية وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرك ولكن من القوى
غاية ليست للاخرى وكل غاية ينتهي اليه الحركة كالوصول الى الشوق او تحصيل
بعد نهاية الحركة كلها العزيمة ويكون الشوق التخيلي والفكري قد نطاتا عليه فيبين
ان تلك الغاية ليست بعبث واذا طابق ما ينتهي اليه الحركة المشتاق التخيلي ولم
يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبداؤه
شوق تخيلي غير فكري فاما ان يكون التخيل وحده هو مبداء الشوق او التخيل
مع طبيعة او مزاج مثل تنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية
داعية الى تلك العادة بلا روية كالعبث باللحية ويكون العبث باللحية عادة او اسباب
كبيرة فان كان التخيل وحده سمى ذلك الفعل جزافا وان كان العبث يطابق
الشوق التخيلي وما ينتهي اليه الحركة وان كان التخيل مع طبيعة كالتنفس سمى ذلك
الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمى ذلك
الفعل عادة وسيعلم ان الخلق تتقرر باستعمال الافعال فعال بالقصد ويعم ذلك
الخلق ليس عادة وان وجدت الغاية التي هي القوة المحركة وهي نهاية الحركة
كالوصول الى الشوق ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها كموافاة الغريم سمى ذلك
الفعل باطلا بالقياس الى القوة الفكرية دون القوة المحركة التي في العضل
فقد علمنا ان العبث غاية للقوة بحال التفاضل والشرايط المبنية واللعب باللحية
ايضا من جملة العبث وذلك بحسب المبداء الخيالي فلا نظن ان هذا الصدور لا عن
تخيل اليه فان كان فعل نفساني كاين بعدما لم يكن فهناك شوق لا محالة وذلك مع
تخيل الا ان ذلك التخيل سريع البطلان او كان ما ساء ولم يشعر به فليس كل تخيل

شيئاً فقد شعر انه تخيل والا كان يذهب الشعور الى غير نهاية بالفعل وقد يكون
هذا الشوق علته اما عادة واما ضجر من هيئة واما ارادة انتقال الى هيئة اخرى
والاسباب ذلك غير محصورة واما الادعية والمقامات والخواطر فانها اقتضاء من
الامور الارادية ولكن هذه الامور تعلقها الاول بعد ان يعقل صاحبها فيكون
صاحبها احد الاسباب في ذلك المعقول فقد عرفت ان المعقولات عند الاول
من جهة اسبابها وعلمت ان السبب في الموجودات نفس تصوراتها عنه فاذا
كانت هذه المعاني يحصل معقولة للاول ولم يكن منافية للخير المحض اعني نظام
العالم وحدث الى ما يزيد الداعي او يخطر بباله او يراه في المنام ولكن خطورها
ببال صاحبها سبب لوجوبها لوجودها فاذا كانت منافية للنظام لم يوجد وكذا
اذا خطر ببال انسان ان يا فر او يطلب ولانزا او غيره ذلك فان خطور
ذلك الخاطر سبب لان يعقله الاول بوجوبها ثم ان كان ذلك الخاطر مما يليق
بنظام العالم تم ما يطلبه وان لم يكن لائقا به لم يتم

الفصل التاسع والثلاثون
في لواحق الكثرة ولواحق الوحدة والعدم والملكة فلواحق الوحدة الهوهوية
وذلك اما ان يكون بالذات واما ان يكون بالعرض فالذي بالعرض منه ما يكون
بالكيف ويقال له تشبيه وما كان في الكم قيل مساو وما كان في الاضافة يقال
له مناسب واما ان يكون بالذات ولا محالة يكون في المقومات فما كان هو
هو في الجنس قيل مجانس وفي النوع قيل مماثل وفي الخواص مشاكل ومقابل الهوهو
الغير فمنه غير في الجنس او في النوع وهو بعينه الغير في الفصل والاشياء المتغايرة
بالجنس لا محالة اذا كانت مما كل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب

ان

ان لا يجتمع في مادته كالحرارة والحلاوة والذي يختلف بالانواع تحت الاجناس
القريبة فيستحيل ان يجتمع الا في موضوع واحد كالسواد والبياض وكل
ما لا يجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات
والتقابل يحمل عليها حمل اللازم لا المقوم وهي اربعة التضاد والتضايف والعدم
والملكة والايجاب والسلب فالمتضادان لكل واحد منهما ذات وجودي وان
كان يغيرهما ان لا يكون كل واحد منهما مصاحبا للاخر وليست الحال في ذلك كالحال
في العدم والملكة اذ العدم لا ذات له وقد بينا ان السبب في تقابلهما تمانع في حد
انفسهما وحد فصولهما عن الاجتماع واذ ليس كل من الاجناس العالية متمانعة فيجب
ان يكون الاضداد واقعة تحت جنس وان يكون جنسهما واحدا فاذا الاضداد تختلف
بالفصول فيكون الاضداد من جهة الغير في الصورة مثل البياض والسواد تحت
اللون ومن شرط ذلك ان يكون موضوعهما واحدا والمتضادان ما يكون موضوعهما
واحدا وجنسهما واحدا يتمانعان بذاتيهما الاجتماع في ذلك الموضوع بل يتعاقبان
عليه ويكون بينهما غاية الخلاف ولا يكون عروضهما للموضوع او لا كعروض الانسانية
والفرسية للمادة بل يتعاقبان عليه كعروض المزاج الحار والمزاج البارد ومن
المتضادين ما يكون بينهما وسايط ومنه ما لا يكون بينهما وسايط ويجب ان يكون
ضد الواحد واحدا فانه ان فرض التخالف بين الواحد وبين الشيئين فاما ان
يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المتخالفان من جهة واحدة متفقين في
صورة الخلاف ويكون نوعهما واحدا لا نوعين واما ان يكون في جهات فيكون ذلك
وجوها من المتضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك السبب الفصل الذي اذ الحق بالجنس

فصل النوع من غير انقلاب شي فان فصل النوع واحد كما عرفته بل يكون من جهة لوازم
النوع مثل ان يضاد جسم جسما من حيث الحرارة والبرودة ويضاده آخر من حيث
السواد والبياض وكل ما في التضاد الذي بالذات من جهة واحدة فقد بان
ان ضد الواحد واحد والمتوسط قد يكون متوسطا حقيقيا كالفاتر وقد يكون غير حقيقي
كقولنا لا خفيف ولا ثقيل فانه متوسط باللفظ لا غير والمتضادان يعرض لهما
التضايف والاشياء المتضادة هو الموضوعات للتضاد ونفس التضاد موضوع
للمضاف فالمضاف من لوازم التضاد والعدم يقال على وجوه فيقال لما من شانه
ان يكون له كالبس من شان الحايط ان يكون له بصير ويقال لما من شانه
ان يكون لشي وليس في وقته لان وقته لم يجي كالمراد ولان وقته قد فات
كالمدرة والضرب الاول يطابق السالبة مطابقة شديدة والثاني مطابق اكثر من
والقعدة ثم العدم والملكة لا يكون لهما في الموضوع متوسط لا يطلق بها الموجبة
والسالبة بعينها مخصصة بجنس او موضوع وايضا في وقت وحال فنسبة العدم
والملكة الى ذلك الشي المخصص نسبة النقيضين الى الوجود كله لا وسط بين
النقيضين فلذلك لا واسطة بين العدم والملكة وقد ذكر في قاطيغورياس من
الشفا مشاركات ومباينات من هذه الاربعة لا يليق بهذا الكتاب ومن
المخالفة بين الضد والعدم ان كل واحد من الضدين له سبب وجودي وليس
للعدم الا عدم سبب الوجود الفصل الاربعون في اقتصاص مذاهب القدماء
الاقدمين في المثل والتعليمات والسبب الداعي الى ذلك قد حان لنا ان
نجرد المناقضة الى مثلت في الصور والتعليمات والمبادي المفارقة والكليات

يخالف

يخالف اصولنا التي قدمناها فنقول ان كل صناعة فان لها ابتداء تسوكون
فيه غير نضيجة ثم انها تزداد ويكمل بعد حين وكذلك كانت الفلسفة في قديم
ما اشتغل بها اليونانيون خطبية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق الى الجمهور
من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذ وا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي وكانت
لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا من المحسوس الى
المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شي كانسانين في
معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي وجعلوا لكل
واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور
الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها يتلقى العقل اذا المعقولات لا يفسد وا
جعلوا العلوم والبراهين تتناول هذه وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط
يفرطان في هذا الراي ويقولان ان الانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى الفاسد فهو اذا المعقول المفارق وقوم
آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها وجعلوا مباديها للامور التعليمية
التي تفارق بالحدود وهي الاشكال وجعلوا الصور الطبيعية انما تتولد بمقارنة
تلك الصور التعليمية للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار
فطوسة وصار معنى طبيعيا واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصورة هي المفارقة
واما التعليميات فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات لا تقوم مفارقة
للمادة واما الآخرون فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية امورا تعليمية وجعلوها
المعقولات بالحقيقة وقالوا انا اذا اخذنا الاحوال الجسمانية من المادة لم تبق الا

اعظام واشكال واعداد واما ساير المقولات فانها تكون كذوات الانفعالات
والملكات فانها متعلقة بالمواد فتكون التعليمات هي المبادي وهي المعقولات
بالحقيقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورس
وركبوا الكل شي من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير والثنائية
في حيز الشر وقوم جعلوا المبادي الزايد والناقص وجعلوا المبادي مكان
القبول او عنه الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوا امكان الصورة لانها
الحاصلة المحدودة للزايد والناقص ثم سعوا في تركيب الكل من التعليميات
فجعل بعضهم العدد مبدا المقدار فركب الخط من وحدتين والسطح من اربع
وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما حيزا على حدة واكثرهم على ان العدد هو المبدا
والوحدة هي المبدا الاول وان الوحدة والهوية متلازمان او مترادفان
وقد رسموا العدد والنبوه من الوحدة على وجوه ثلثة احدها وجه العدد العددي
والثاني على وجه العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار بان جعلوا الوحدة
في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واكثر الفيثاغوريين يرون ان العدد
التعليمي هو المبدا ولكنه مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من الاحاد
فيمنع بتضعيف المقادير ومنهم من لا يرى ذلك بان يكون التعليميات مركبة
من اعداد فيعرض لها بعد التركيب ان تنقسم الى غير نهاية وانت اذا
فكرت وجدت اصول اسباب الغلط وجميع ما غلط فيه هولاء لعلهم احدها
ظنهم ان الشي اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجردا في الوجود عنه
فظن لهذا ان المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل ينالها من غير

ان تعرض بما يقارنها ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل
لكل شي من حيث ذاته اعتبار ومن حيث اضافته الى المقارن اعتبار وانا
اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث هو صورة الانسان وحده فقد عقلنا موجودا
وحده من حيث ذاته ومن حيث عقلنا فليس يجب ان يكون وحده ومفارقا
فان المخالط من حيث هو هو مفارق على جهة السلب لا جهة العدول الذي يفهم
منه المفارقة بالقوام وليس يمكننا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من
الاحوال واحد من الاثنين ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا
ومعنى وحقيقة اذا كانت حقيقته ليست مدخولة من حقيقة الاخر اذ المعية توجب المقارنة
لا المداخلة في المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية
معنى واحد لم يذهب فيه الى انه معنى عدده واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيكثر
بالاضافة بل يقول الاشيا الكثيرة ان معناها واحد ومعنى ذلك انك اي واحد
منها لو توهمته سابقا الى المادة بالحالة التي للاخرى كان يحصل منها هذا الشخص
الواحد والسبب الثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شي آخر
مباين فالمحدد له قول مناقص كقول المسؤل الغالط اذ سئل هل الانسان من حيث
هو انسان شي غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان وقد فرغنا من
تفهيم هذا والسبب الرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دايما باقية ان
هذا القول هو قولنا الانسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان قولنا
الانسانية والثنائية واحدة او كثيرة ومعنى واحد ولذلك لا يجب ان يجعلوا اذا
سلموا الا يفهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية والواحدة بعينها باقية في

يضعوا انه ازلية والسبب الخامس ظنهم ان امورا مادية اذا كانت معلولة
يجب ان يكون عللها امور يمكن ان تفارق فانه ليس اذا كانت الامور
المادية معلولة وكانت التعليميات لا محالة بل ربما كان جواهر اخرى ليس من
المقولات التسع ولم يحققوها لكنه التحقق ان الهندسيات من التعليميات لا تنفك
حدودها عن المواد مطلقا وان استغنت عن نوع من المواد وهذه اشياء
لنسبته ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فصل الحادي والاربعون في
ابطال القول بالتعليميات والمثل فنقول انه ان كان في التعليميات تعليمي مفارق
للتعليمي المحسوس فاما ان يكون في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور
ولا محدود محسوس واذا لم يكن شيئا من هذا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى
تخيلها فان مبدأ تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى ان من اكمه شيئا منها
لا يتخيل بل لا يعقل منها شيئا وانما اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت
طبيعة التعليميات قد يوجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار
فيكون ذاتها اما مطابقة بالحد والمعنى المفارق او مباينة له فان كانت مفارقة
له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التي تخيلها ونحتاج في اثباتها الى دليل
مستانف لم يشتغل بالنظر في حال مفارقاتها ولا يكون ما عملوا عليه بين الاختلال
الا انه الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها علاقا لازم
اليه وان كانت مطابقة مشاركة في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات
انما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما لحدها واما ان يكون امر عرض
لها بسبب من الاسباب ويكون هي معرضة لذلك وحدودها غير مانعة من لحوق

ذلك

ذلك اياها فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان
هذه المادة ان تفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه اصل رأيهم وايضا
فان هذه التي مع العوارض اما ان تحتاج الى المفارقات او لا تحتاج اليها
فان كانت تحتاج الى المفارقات وانما تحتاج الى مفارقات غيرها لطباعها
فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات
لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة
وكان لا يجب ان يكون للمفارقات ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون
العارض الخسيس يوجب وجود امر اقدم منه واعز منه ويجعل المفارقة محتاجة اليها
حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب
وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها
والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات
عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولا ويلزم ان يكون هذه المفارقات
ناقصة فان المقارن للمادة يلحقه من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق
وكم الفرق بين شكل انسان في ساذج وبين شكل انسان حي فاعل والبعض
منهم او يجعلون الخط محدودا في قوامه عن السطح والنقط عن الخط فما الذي يجعلها
في الجسم الطبيعي لطبيعة واحدة فيما يوجب ذلك فكذلك يجب ان يجعلها لو
كانت مفارقة او قوة نفس اخرى او عقلا او باري ثم الخط كيف يتقدم الجسم التام
بتقدم العلة وليس هو صورته فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعلة ولا غايته
بل ان كان لا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو الغاية للخط او غيره ولا هو هيولاه

بل هو متى يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع والعجب من القائلين اذ جعلوا
الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا ان المقادير يذهب في
التجزي الى غير النهاية والعجب ايضا من جعل المبداء الزيادة والنقصان فجعل
المضاف مبدا والمضاف هو امر عارض لنوع من الموجودات ومتاخر
من كل شي ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى يكون
عدد يوجب ان يتحرك الشي الى اعلاه وعدد يوجب ان يتحرك الشي الى اسفل
فان بطلان هذه مما يستغنى عن تكلف ابانته ومحال ان قوما جعلوا الاشياء تتولد
من عدد يطابق كيفية ويوجد معها فيكون المبادي ليست اعدادا بل اعداد
وكيفيات وصورا فهو هذا محال عندهم تم كتاب ما بعد الطبيعة المشتمل
على العلم الكلي وبعد الحمد والمنة والصلوة على خاتم النبيين واله الطيبين الطاهرين

المقالة الثانية في بيان معاني كتاب الربوبية المسمى اثولوجيا فيه ثلاث مقالات
ان النظر في اثبات المبداء الاول هو من العلم الذي يسمى ما بعد الطبيعة وهو علم الالهي
العام الذي موضوعه الموجود بما هو موجود مطلق لكن النظر في صفات هذا المبداء
وخواصه هو من العلم الذي موضوعه المفارقات وهو العلم الربوبي وجرت
العادة بان يجعل هذا العلم جزء من علم ما بعد الطبيعة للاختصار لا لانه جزء وهو
يشتمل على كج فصلا فهرست فصوله آ تناهي العلل الفاعلية والقابلية ا
ب في تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبداء الاول مطلقا وفصل ب
القول في المبداء الاول مطلقا وفي المبداء الاول مقيدا وبيان ما هو علة اولى
مطلقا علة لسائر العلل ج في الصفات الاولية للمبداء الواجب الوجود د في ان ج د

واجب الوجود واحد فصل كا في تاكيد لما سلف من توحيد واجب الوجود وجميع
صفاته السلبية على سبيل الانتاج كب في انه تام بل فوق التمام وخير ومفيد لكل
شي وانه عقل محض كج في نسبة المعقولات اليه كد في صفة ما عليه مبدا الاول
كه في ان حركة السماء ليست لقربه ولا عرضية ولا طبيعية كو في صدور الافعال
من المبادي العالية يتبين معنى الابداع في ان المعلول الاول واحد وانه عقل كز
في انه كيف يكون التوالي عن المعلول الاول كح في سبب اختلاف حركات الافلاك
والكواكب كط في بيان الحركة في كيفية ما تحت الفلك ل في كون الطف لا
في العناية والتدبير لب في مبداء التدبير للكائنات لج في معنى دخول الشر في القضاء
الالهي لد في المعاد والسعادة والشقاوة الاخروية له في علم النفس لو في المفارقة
لز في الشروع في ذكر النبوة لح في ان الوحي بالمغيبات كيف يكون لط في الامور
العظيمة التي يسمعها ويراها الانبياء م في اصحاب [illegible] كيف يتفق لهم ان يحكموا على
المغيبات مآ في الخاصية النائية التي تنفعل الشي من غير الطبيعة مب في شرائع
العبادات في الدنيا والاخرة الفصل الاول في تناهي العلل الفاعلية والقابلية وا[illegible]
قد بلغنا هذا المبلغ في كتابنا فما احرى ان نختمه بمعرفة الاول للوجود كله وانه كيف هو وجود
وان هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ند له ويدل على مرتبته في الوجود وعلى ترتب
الموجودات دونه مراتبها وعلى حال العود اليه مستعينا به فاول ما يجب علينا من ذلك
ان نقول ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها اولا وان مبداء
جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه
ابتداء وجوده فنقول اما ان علة الوجود للشي يكون موجودة معه فقد سلف لك

وتحقق وعلمت انك حيث لا يكون الاعداد موجودة معا مرتبة لم يصح اثبات
تناهيها ولا تناهيها كالحركات وذلك لانه لا يكون هناك كثرة يقع عليها التناهي
وغير التناهي فاذا يجب ان يكون العلل والمعلولات معا حتى يتم البرهان ونقول
انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة
علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي
لبعضها الى بعض كانت العلة الاولى علة مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة
المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما المتوسط والاخر معلول بغير متوسط
ولم يكن كذا الا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول
علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء وكان لكل واحد من الجملة خاصية فكانت
خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل
غيره وخاصية المتوسط في انه علة لطرف ومعلول لطرف وسواء كان المتوسط واحدا
او فوق واحد وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا
غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية وكانت جملة ما بين الطرفين كواسطة واحدة
في خاصية الوسط بالقياس الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية
وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان الجميع الغير المتناهي
في خاصية الوسط لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود المعلول الاخير
وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها وتتعلق الوجود
بالمعلول معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المعلول الاخير وعلة له وكلما
زدت في الحصر والاخذ كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذا ان يكون

جملة

جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة
بلا طرف هذا محال وقول القائل انها اعني العلل قبل العلل يكون بلا نهاية مع تسليم
لوجود الطرفين حتى يكون الطرفان وبينهما وسائط بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي
نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القائل ان هاهنا طرفين ووسائط
بغير نهاية لقول له باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه
في نفسه وان كان المحصي لا ينتهي الى طرفه فان ذلك المعنى في المحصي لا معنى في الشيء نفسه
وكون الشيء في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين فهو محدود
بالضرورة شيء وبعبارة اخرى نقول كل جملة واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن احادها وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف
يتاتى هذا وانما تجب باحادها واما ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها
فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة واما ان
تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها
معلولا لان علته اولى بذلك واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي
وهو الحق وكل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فليكن
الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شيء علة لبعض
الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فاذا كل جملة مرتبة من علل ومعلولات
فكل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها
اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه
ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود

بذاته و بينها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة فذلك سلسلة
فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ثمه ههنا علة اولى غير معلولة وهذا البيان
يصلح ان يجعل بيانا لتناهى جميع طبقات اصناف العلل وان كان استعمالنا فى
العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذى ترتيب فى الطبع فانه متناه وذلك فى
الطبيعيات فلنقل الان فى بيان تناهى العلل التى تكون اجزاء من وجود الشئ وتتقدمه
فى الزمان وهى العلل التى تختص باسم العنصرية وهى ما يكون عنه الشئ بان يكون جزءا
ذاتيا للشئ وبالجملة اعتبر بقولنا شئ من شئ اذ يكون قد دخل فى وجود الثانى امر كان
للشئ الاول اما الجوهر و الذات للشئ الاول مثل الانسان من الصبى اذا قيل انه
كان منه رجل او جزء من الجوهر و الذات الذى للشئ الاول مثل الهيولى فى الماء
اذا قيل انه كان منه هواء ولا يعتبر المفهوم من قول القائل كان كذا من كذا اذا
كان بعده ولم يدل لفظ من على شئ من ذات الاول الا على البعدية فقط فنقول
ان كون الشئ من الشئ لا بمعنى بعد الشئ بل بمعنى ان فى الثانى امرا من الاول داخلا
فى جوهره يقال على وجهين احدهما بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع
يتحرك الى الاستكمال الثانى كالصبى انما هو صبى لانه فى طريق السلوك الى الرجلية
مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهرى ولا ايضا امر
عرضى الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الاخر
والثانى بان يكون الاول ليس فى طباعه انه يتحرك الى الثانى وان فى طبيعته لاستعداد
لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته واذا كان منه الثانى
لم يكن من جوهره الذى بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذى

يقارن

يقارن القوة مثل الهيولى للماء يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة المائية ويحصل
لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذى للاول
بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الجوهر الذى فى الاول بعينه فى الثانى بل جزء منه
ويفسد ذلك الجوهر ولما كان فى اول القسمين جوهر ما هو اعدم موجودا فيما هو بعد
امرا كانه هو بعينه او بعض منه وكان الثانى هو مجموع جوهر الاول وكمال مضاف اليه
ولما كان قد علم فيما سلف ان الشئ المتناهى الموجود بالفعل لا يكون له ابعاض بالفعل
كانت ابعاضه مقدارية او معنوية ترتب غير متناه و استغنى بذلك عن ان يشتغل
ببيان ان هل يمكن ان يكون موضوع هذا من هذا القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن
واما الثانى من القسمين فانه من الظاهر ايضا وجوب التناهى فيه لان الاول انما
هو بالقوة الثانى لاجل المقابلة التى بين صورته وصورة الثانى وتلك المقابلة تقتضى
فى الاستحالة على الطرفين ان يكون كل واحد من الامرين موضوعا للاخر فيفسد هذا الى
ذلك وذاك الى هذا فح بالحقيقة لا يكون احدهما بالذات متقدما على الاخر بل يكون
تقدمه عليه بالعرض اى باعتبار الشخصية دون النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى
بان يكون مبدا للهواء من الهواء للماء بل هما كالمتكافئين فى الوجود واما هذا الشخص
من المياه فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء ولا يمنع ان يتفق الا يكون لتلك
الاشخاص نهاية او بداية وليس كلامنا ههنا الشخصية مبدا لا نوعيته وفيما هو
بالعرض مبدا لا بالذات فانه يجوز ان يقع علل قبل علل بلا نهاية فى الماضى والمستقبل
وانما علينا ان نبين التناهى فى الاشياء التى بذواتها علل فهذا هو الحال فى كلا
القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل فى الطبيعيات والقسم الاول هو الذى

فذاته علة موضوعية ولا ينعكس فيصير الثاني علة للاول فان الانسان لما كان عنه الاستكمال ولا بد
عنه الحركة الى الاستكمال لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز
ان يكون الاستكمال بعد الحركة الى الاستكمال فما رجلك من صبي ولم يجز صبي من رجل
الفصل الثاني في اثبات تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدأ الاول وفصل
القول في المبدأ الاول مطلقا وفي المبدأ الاول مقيدا وبيان ان ما هو علة اولى
مطلقة علة لساير العلل واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من المواضع التي حاولنا
فيها اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها ثبت تناهيها
وذلك لان العلة التمامية هي التي تكون ساير الاشياء لاجلها ولا تكون هي من اجل شيء
آخر فان كانت وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية فلم تكن الاولى
علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كذلك فمن جوز العلل التمامية تستمر واحدة
بعد اخرى فقد رفع العلل التمامية انفسها وابطل طبيعة الخير التي هي العلل التمامية اذا
الخير هو الذي يطلب بذاته وساير الاشياء تطلب لاجله فاذا كان هو يطلب لشيء آخر
كان نافعا لا خيرا طبيعيا فقد اتضح ان في ايجاب لا تناهي العلل التمامية فان من جوز
وراء كل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل فانه من البين نفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل
بالعقل لانه يؤم مقصودا وغاية حتى اذا كان فاعل ما يفعل فعلا وليس له غاية عقلية
قيل انه عبث وتفضلا لا بما هو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا ينبغي ان
يكون للامور التي يفعلها العاقل فيقصده لنفسه غايات مقصودة لنفسها واذا كان العقل
العقل لا يكون الا محدود الغاية وليس ذلك العقل العقل من جهة ما هو فعلي عقلي بل من جهة
ما هو فعل يؤم به العقل الغاية فهو اذا الذي له من جهة ما هو ذو غاية فان كونه ذو غاية

يمنع

يمنع ان يكون لكل غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان كل غاية وراءها غاية واما الافعال
الطبيعية الحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها الغايات واما العلة الصورية للشيء
فيفهم من قريب تناهيها مما قيل في المنطق واعلم ان تناهي الاجزاء الموجودة للشيء المفصل
على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو العموم
والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي فقد علم تناهيه وفي تأمل
هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل وحشو فنقول اذا قلنا مبدأ اول فاعلي مبدأ اول
مطلق فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة اولى صورية وغير ذلك
لم يجب ان يكون واحدة وجب ذلك في الواجب الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها علة
اولى مطلقة لان الواجب الوجود واحد وهو في طبقة العلة الفاعلية فيكون الواحد
والواجب الوجود هو مبدأ ايضا لتلك الاوائل فقد بان من هذا وما سلف لك
شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ان ما سواه اذا اعتبرت ذاته كان ممكنا
وكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية اليه لا محالة ونقول الوجود الذي هو لذاته موجود
واحد والوجود الذي هو لذاته غير موجود فانه مستفيد الوجود عن غيره وهو ليس به
ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي نائل الوجود عن غيره وله عدم يستحقه في ذاته
مطلق ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او مادته دون صورته بل بكليته
فكليته اذا لم تقرن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه بكليته
فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس الى الايجاد هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان
كان ذا مادة وصورة فالكل اذا بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس مادة
لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا

فيما يحمل السرمد فلذلك هو الابداع المطلق والايس المطلق ليس مما ما وكل شئ
حادث عن ذلك الواحد محدث له اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن فهذا
البعد ان كان زمانيا فسبقه القبل وعدم مع حدوثه فكان الشئ هو الموصوف
بانه قبله وليس الان فلم يكن ههنا ان يحدث شئ الا وقبله شئ آخر لعدم بوجوده فيكون
الاحداث عن الليس المطلق وهو الابداع بالاطلاق لم بل البعد الذي ههنا هو البعد
الذي بالذات فان الامر الذي للشئ من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان
له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه الامكان وكان عدمه قبل وجوده
ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات فكل شئ غير الاول الواحد موجود بعد
ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه **الفصل** الثالث في الصفات الاولية للمبدأ الواجب
الوجود فقد ثبت لك ان لكل شئ واجب الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود
واحد فواجب الوجود لا شريك له في رتبته فلا شئ سواه واجب الوجود واذ
لا شئ سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شئ ويوجبه ايجابا اوليا
وبواسطة واذا كان كل شئ غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا يعني بالاول معنى
مضاف الى وجوب وجوده حتى يكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته
الى غيره واعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه
وان ذاته وحدانية محض فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات
ولا يقع له اضافة الى وجودات فان لا يمكن ذلك لان كل موجود يسلب عنه
اشياء الموجود مختلفة كثيرة ولكل موجود الى الموجودات نوع من الاضافة والنسبة
وخصوصا منه الذي يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه واحد الذات

لا يتكثر

لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان تتبعه اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك
لوازم الذات معلولة الذات توجد بعد وجود الذات وليست مقومة للذات ولا
اجزاء لها فان قال قائل فان كانت معلولة فلها ايضا اضافة اخرى فيذهب الى
غير النهاية فانا نتكلف ان نتأمل ما حققناه في باب المضاف من هذا الفن حيث اردنا
ان نبين ان الاضافة تتناهى ففي ذلك انحلال شكه وبعده فنقول ان الاول لا ماهية
له غير الآنية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارقه الآنية فيما تفارقه في افتتاح
كتابنا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود
بل نقول من رأس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد يعقل
نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته مثلا انسان او جوهر آخر من جواهر
ذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء وهو
او انسان وهو واحد وقد تتأمل فتعلم من ذلك ما وقع فيه الاختلاف في ان
المبادئ في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا
والذين جعلوه واحدا فمنهم من جعل المبدأ الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو
الواحد مثل ما او هوا او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث
هو واحد لا شئ عرض له الواحد ففرق اذا بين ماهية يعرض لها الواحد او الوجود
وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان
يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية
واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب
الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه

واجب الوجود فح لايخ اما ان يكون كقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة
اولا يكون ومحال ان لا يكون بهذا المعنى حقيقة وهي مبدأ كل حقيقة بل هي
تاكد الحقيقة المحققة وتصحيحها فان كان له حقيقة وهي غير تلك المهية كان ذلك
الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب دونها فيكون
معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد لشيء ليس هو فيكون
واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب
الوجود ليس بواجب الوجود لان له سارا يجب وهذا محال فان كان قد
يفارق في ذلك الشيء فليست تلك المهية الشيء بواجبة الوجود مطلقا ولا عارضا
لها واجب الوجود مطلقا لانها لا يجب في وقت وواجب الوجود يجب في كل
وقت وليس لكذا اخال الوجود مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف الذي
يلحق الماهية فلا عبرة بما قال قائل ان ذلك الوجود معلول المهية من الجهة
او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي
للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود بالذات مطلقا متحققا من
حيث هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية عارضة
بواجب الوجود المتحقق القوام لنفسه ان كان فواجب الوجود
المشار اليه بالفعل يتحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية عارضة
فاذا ليست تلك المهية للشيء المشار اليه بالفعل يتحقق واجب الوجود وان
لم يكن تلك المهية عارضة فاذا ليست تلك المهية للشيء المشار اليه بالفعل
انه واجب الوجود بل مهية لشيء آخر لاحق له وقد كانت فرضت مهية لذلك

التي

الشيء هذا خلف ولا مهية لواجب الوجود وغير الواجب الوجود ومعنى الانية فمعناه
ان الانية والوجود ولم صار للمهية فلا يخلو اما ان يكون لذاتها او لشيء من خارج
ومحال ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون
للمهية وجود قبل وجودها وهذا خلف ثم التفرد وقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو
معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية التي هي
خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم المهية
لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع
الوجود ولكن يتبع موجودا لا موجودا فان كانت الانية يتبع الماهية ويلزمها لنفسها
فيكون الانية تتبعت وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه
موجود اما بالذات قبله فيكون المهية موجودة قبل وجودها اي وجود للمهية هذا
خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي مهية معلول وسائر الاشياء
الغير الواجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات هي التي هي بانفسها ممكنة الوجود
وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض
عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه
ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولنا انه
مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه
ان كان موجودا له صفة فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب
بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة
وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا جنس له وذلك لان الاول

لا ماهية له وما لا ماهية له اذ الجنس مقول في جواب ما هو والجنس من وجه هو بعض
الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى الجنس لا يخلو اما ان
يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب
الوجود وكان مقوما لواجب الوجود فيتقوم بما ليس بواجب الوجود
معنى فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا
فصل فلا حد له ولا برهان عليه لانه لا علة له ولذلك لا لم له وسيعلم انه لا لمية
لفعله ولقائل ان يقول انكم ان منعتم ان يطلقوا على الاول اسم الجوهر
فلستم تمنعون ان تطلقوا عليه معناه وذلك لانه موجود لا في موضوع وهذا
المعنى هو معنى الجوهر الذي جعلتموه فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي جعلناه
بل معنى ذلك انه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي وجوده وجود ليس في موضوع
كجسم او نفس والدليل على هذا انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن البتة جنسا لان
المدلول عليه بلفظ الموجود ليس يصلح جنسا والسلب الذي يلحق به لا يزيد على الوجود
الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه اثبات شيء هو بعد الوجود ولا هو معنى لشيء
بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي
يجوز ان يكون الذات ما هو الموجود وبعده شيء سلبي ومضاف خارج الهوية التي
يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا
في المنطق علما شافيا وقد علمت في المنطق ايضا انا اذا قلنا كل آ مثلا عنينا كل
شيء موصوف بانه آ او كان له حقيقة غير آ فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع
معناه ان الشيء الذي يقال عليه موجود لا في موضوع حتى ان الموجود لا في موضوع محمول عليه

ولم

والذي نفسه ماهية مثل الانسان نفسه والشجر فهكذا يجب ان يتصور حتى يكون جنسا
والدليل على ان بين الامرين فرقا وان الجنس احدهما دون الاخر انك تقول
لشخص انسان انه مجهول الوجود انه لا محالة هو ما وجوده ان لا يكون في موضوع
ولا تقول انه لا محالة موجود الآن لا في موضوع وكما قد بالغنا في تعريف هذا
حيث تكلمنا في المنطق **فصل** الرابع في ان واجب الوجود واحد ونقول ايضا
ان واجب الوجود ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثيرة فيكون كل واحد
منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف
الآخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه
بانه ليس هو وهذا خلاف لا محالة فيخالفه في غير المعنى الذي هو فيما غير مختلف وقد
قارن شيء صار به هذا في هذا او قارن نفس ان هذا في هذا او لم يقارنه هذا المقارن
في الآخر بل ما به صار ذلك ذلك او ان نفس ذلك وهذا يخص ما قارن ذلك
المعنى وهو بها به مباينة فاذا كل واحد منهما تباين الآخر وليس يخالفه في نفس المعنى
فيخالفه في غير المعنى ويقارن المعنى من الاعراض واللواحق الغير ذاتية ومن اللواحق
فاما ان يعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة فيجب ان يتفق الكل فيه فقد فرض
انها تختلف فيه هذا خلف واما ان يعرض له من اسباب خارجة لا من نفس ماهيته
فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده واجب
الوجود فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره
وقد قيل ان ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته
ممكن الوجود فيكون كل واحد من هذه مع انها واجبة الوجود بذواتها ممكنة الوجود

في حدود ذاتها وهذا محال ولنفرضه الان انه يخالفه في معنى جعلي بعد ما وافقه
في المعنى فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون
فان كان شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود متقرر بظهوره دونه وجوب
الوجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا
هذا وبينا فساده فاذا لا يجوز ان يخالفه في المعنى وبيان هذا من وجه آخر هو ان
انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسام
بالفصول واما على سبيل انقسامه بالعوارض ومن المعلوم ان الفصول لا تدخل
في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا تفيد حقيقته وانما تفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة
خاصة فيجب ان يكون فصول وجوب الوجود ان صحت بحيث لا تفيد
وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود لانفس تأكد الوجود لا تفيد حقيقة الحيوانية
التي هي غير تأكد الوجود والوجود لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذا افادة
الوجود لوجوب الوجود هو افادة شرطين حقيقة وجوب الوجود ضرورة وقد
منع جواز هذا بين الجنس والفصل والوجه الثاني ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقا
في ان يحصل بالفصل يوجب له فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود له
وجوده بغيره وانما كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود
الى تلك الامور لا يكون انقسام المعنى الجنسي الى الفصول فتبين ان المعنى الذي
يقتضي وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بفصول او بعرض فبقي
ان يكون معنى نوعيا فنقول ولا يجوز ان يكون نوعيته محمولة على كثيرين لان

الكلي

اشخاص النوع الواحد كما بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما اختلف
بالعوارض وقد منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان نبين هذا بنوع
من الاختصار ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان
صفة للشيء وهو موجود له فاما ان يكون واجبا في تلك الصفة او في وجوب الوجود
ان يكون غير تلك الصفة الموجودة لهذا الموصوف فيمتنع ان يوجد وجود الا يكون صفة
له فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان يوجد له وحده واما ان يكون وجودا ممكنا غير واجب
فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب الوجود بذاته وهو واجب الوجود بذاته هذا خلف فوجوب
الوجود لا يكون الا لواحد فقط وان قال قائل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده
صفة للآخر فكونه صفة للآخر لا يبطل وجوب كونه صفة له فنقول كلامنا في تعيين
وجوب الوجود وصفة له من حيث هو له من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر فذلك ليس صفة
الآخر بعينه بل مثلها الواجب فيها ما يجب في تلك بعينها ولنبين بضرب آخر فنقول ان كون
الواحد منها واجب الوجود وكونه بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب
الوجود فهو بعينه وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة
واجب الوجود لانه هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او لعلة وسبب وموجب غيره
فان لذاته ولانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان
كان لعلة وسبب وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فلخصوص وجوده المنفرد سبب
فهو معلول فاذا واجب الوجود واحد بالكلية ليس كالانواع تحت جنس وواحد بالعدد
ليس كالاشخاص تحت نوع بل معنى شرح له اسمه فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد
هذا ايضاحا في مواضع اخر فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود

فقد تبين من ذلك خاصيته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا وكل
ما هو ممكن الوجود فهو دايما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب وجوده
بغيره وذلك اما ان يعرض له دايما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره ليس
دايما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة يتقدم وجوده بالزمان
كما نحقق صحته والذي يجب وجوده بغيره دايما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي
له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك
لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه
وهو الفرد وغيره زوج تركيبي **الفصل** الخامس كانه تاكيد لما سلف من توحيد واجب
الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان نبقيه القول في ان
حقيقة الاول موجود وللاول دون غيره وذلك لان الواجب عما هو واجب الوجود
يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما المقصود عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا
لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا الانسان لانه
ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان فانه يقتضي ان يكون
هذا فقط وان وجدت لغيره فيما اقتضت انسانيته ان يكون هذا بل انما صار
هذا الامر غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها كانت لاجل
نفسها هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيرها فيكون تلك الحقيقة ليست
هذا وان كان يحقق هذا المعنى هذا المعنى لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو لانه
هذا المعنى فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف
فاذا حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الماهية المجردة

عن

عن المادة لذاتين واشياء انما يكونان اثنين اما لسبب الحامل للمعنى واما لسبب
الوضع والمكان او لسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل
اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له فكل ما ليس له
وجود الا وجود معنى فلا يتعلق بسبب خارج او حالة خارجية فيما يخالف مثله فاذا
لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود
لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه بعد نوعه من الوجود ولا تتفق الحقايق والانواع ولا
تختلف الحقايق والانواع اما اول ذلك فان واجب الوجود لا ماهية تقارنه
غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود
وايضا لا يخ اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود
اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالف صاحبه او غير موجودة لشيء منها
او موجود لبعضها وليس في البعض الآخر الا عدمها فان كانت غير موجودة وليس
هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف بينها في الحقايق فهي متفقة
الحقايق وقد قلنا انها تختلف حقايقها بعد ما اشتركت فيه وان كانت غير موجودة
في بعضها وموجودة في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الآخر بان له حقيقة
وجوب الوجود وشيئا هو الشرط في الانفصال وللآخر حقيقة وجوب الوجود
مع عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء
الا العدم منفصل به عن الآخر فيكون من شانه وجوب الوجود والحقيقة التي له ان
تثبت قايمة مع عدم شرط يلحق والعدم لا معنى له محصل في الاشياء والا لكان
لكل شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه خلاف اشياء بلا نهاية فلا يخ اما ان يكون

وجوب الوجود متحققا في اثنان من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فليس
له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا في وجوب الوجود في الآخر ايضا وان كان
يكون الزيادة فصلا ايضا وليس من وجوب الوجود وهي مع ذلك مركب وان
كان لكل واحد منهما ما ينفصل عن الآخر فهو يقتضي لا تركيب في كل واحد منهما
لا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحدة من الزيادتين
او يكون ذلك شرطا في ان يتم فان تم فوجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات
انما الاختلاف لعوارض يلحقه وقد تمام الوجود واجبا مستغنيا عن قوامه عن تلك
اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان لا يتم دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب
الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى متحققا في نفسه وليس ذلك ولا احدهما
في هويته من حيث هو واجب الوجود ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما
مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهريتها في حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما
بهذه الصورة واما بالاخرى وايضا اللون فانه وان كان فصل السواد ولا يتقدمه
من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كل واحد منهما كالعلة له في ان يوجد
بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه بل انهما اتفق ولكن ذلك في حال
وذلك في حال فان الامر على مقتضى الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في تقويم
وجوب الوجود وشرط فيه بحيث كان وجوب الوجود وجب ان يكون بعده
وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود يحتاج الى شيء يوجد به فيكون
واجب الوجود من بعد ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود يحتاج الى شيء آخر يوجد
به وهذا محال لا اما في اللون وفي الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة

فان

فان الهيولى في انه هيولى واللون في انه لون شيء ومعنى انه موجود شيء فنظير اللون
هناك هو الواجب الوجود هاهنا ونظير فصل السواد والبياض هناك وهو ما يخصص به
كل واحد من المفروضين فكما ان كل واحد من فصل السواد والبياض لا مدخل له
في تقرر وجوب الوجود واما هناك فكان المدخل للفصلين في ان صار شيئا بها
موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وراءه الا انه لون وهناك ليس يمكن
ذلك لان وجوب الوجود يكون متقرر الوجود بل الوجود شرط في مهية واجب الوجود
او هو نفسه مع عدم عدم وامتناع بطلان بطلان واما اللون فالوجود يلحق مهيته
من اللون فيوجد المهية التي هي بنفسها لون شيئا موجودة بالفعل ولو كانت المهية
ليست علة في تقرر ماهية وجوب الوجود بل في ان يحصل له الوجوب والوجود يجب
ان يكون حاصلا حتى يكون وجوبه فيكون الخاصية كانه يحتاج اليها في امر هو الذي
استغنى فيه عنه وهذا الخلف محال بل الوجود ليس له الوجود شيء ما يحتاج اليه كما لونه
وحده وبالجملة كيف كان يكون شيء خارجا عن وجوب الوجود وشرطا في وجوب الوجود
مع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف يتعلق بموجب له فيكون وجوب الوجود
في نفسه امكان الوجود الذي ونقرر من رأس فنقول بالجملة ان الفصول وما يجري
مجراها لا تفيد فيها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل ربما كانت علة لتقويم الحقيقة
موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان بل في
ان يكون موجودا معينا واذا كانت المعنى العام في نفس واجب الوجود وكان الفصل
يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا داخل ما هو كالفصل في مهية ما هو
كالجنس والحال فيما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا اظهر فتبين ان وجوب الوجود

ليس شيء مشاركا فيه كالأول لا شريك له واذ هو بريء من كل مادة ولا ابن له ولا
ولا ضد ولا ند ولا شريك تعالى وجل وانه لا حد له ولا برهان بل هو البرهان
على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة واذا حققته فانما يوصف بعد الانية
بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء منه وليس
هو مشاركا لما منه وهو كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء؛ **فصل**
في انه تام بل فوق التمام وخير ويفيد كل شيء وانه حق وانه عقل محض ويعقل
كل شيء وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات والجزئيات
وعلى اي وجه لا يجوز ان يقال انه يدركها واجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من
وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارج عن وجوده
يوجد لغيره كما يخرج في غيره مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده
قاصرة عنه ولا شيء من جنس وجوده خارج عن وجوده يوجد لغيره كما يخرج في غيره
وايضا فان الانسانية يوجد لغيره بل واجب الوجود فوق التمام لانه ليس
انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو فاضل عن وجوده وله وفائض
عنه وواجب الوجود بذاته خير محض لان الخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه
كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث عدم
لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال وجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود
فالوجود خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به
وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح الجوهر فالوجود
خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر

ولا

ولا الوجود بذاته فذاته بذاته لا يحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته
بريا من الشر والنقص فاذا ليس الخير المحض الا الواجب الوجود وقد يقال
ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء وخيراتها وقد بان ان الواجب الوجود
يجب ان يكون مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله
نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي
يثبت له فلا احق اذا من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد
لوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا
ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فان ماهياتها كما علمت
لا تستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم
فلذلك كلها في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك
كل شيء هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا وواجب الوجود عقل لانه ذات
مفارقة للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة
وعلائقها لا وجوده واما الوجود فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي اذا تقرر
في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذي نال بعد
القوة فهو عقل بالفعل على الاستكمال والذي هو لذاته هو عقل بذاته وكذلك
هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها
وقد بين لك هذا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول
بذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل
ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر ان ذاته

له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشئ اي ماهية
شئ مجردة وليس في شرط هذا الشئ ان يكون هو او آخر بل شئ مطلقا والشئ
مطلقا هو اعم من هو او غيره فالاول باعتبار ان له ماهية مجردة لشئ
هو عاقل وباعتبار ان ماهيته مجردة لشئ هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل
فان له الماهية المجردة التي لشئ هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشئ هو ذاته
وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا
يتضمن ان ذلك الشئ آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن
نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا آخر بل نوع آخر من البحث يوجب
ذلك ويبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو ما تحرك ولذلك لم يمتنع
ان يتصور فريق لهم عدد ان في الاشياء شيئا محركا لذاته الى ان قام البرهان
الى امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك ان كان المتحرك
يوجب ان يكون له شئ محرك بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان
يكون له شئ يتحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكذلك ايضا فان يعرف
زنيهما لا لامر لا نفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم يقينا ان لنا
قوة نعقل بها الاشياء فاما ان تكون القوة التي نعقل بها هذه القوة نفسها تكون
هي نفسها تعقل ذاتها او قوة اخرى تعقل ذلك فيكون لنا قوتان قوة نعقل
بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون
فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشئ معقولا لا يوجب
ان يكون معقول شئ ذلك الشئ آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان

يكون عقل شئ آخر بل كان ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل فكل ماله ماهية
مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب
ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين
الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاته وان ماهية مجردة ذاتها لها وههنا تقديم وتاخير
في ترتيب المعاني والغرض المحصل شئ واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا
لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء
من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء او يكون
له امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره
فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود
فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها وللموجودات
الكائنة الفاسدة بانواعها وباشخاصها من وجه آخر ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه
المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر
سه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين
صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب
الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص
لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت
وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في مواضع اخرى ان
كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما يدرك من حيث هي محسوسة ومتخيلة بآلة

بتجزيه وكان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات
كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلي ومع ذلك فلا
يعزب عنه شئ شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض وهذا من
العجايب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته
وعقل انه مبدا كل موجود عقل اوايل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الاشياء
يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب
تتادى بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها
فيعلم ضرورة ما يتادى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن
ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من
حيث لها صفات فان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال
متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند
الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند امور شخصية وقد قلنا ان مثل
هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان ذلك
الشخص مما هو عند العقل شخصي ايضا كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك
هو الشخص الذي هو واحد في نوعه ونظيره لكرة الشمس مثلا او كالمشتري واما اذا
كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشئ سبيل الا ان
يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك اذ تعلم حركات السموات
كلها وانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ولكن على
نحو كلي لانك تقول في كسوف انه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون الكذي من كذي

شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذي ويكون بينه وبين كسوف مثله
سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذا الحال بين الكسوفين الاخرين حتى لا تقدر
عارضا من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى
يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم
بحجة ما ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان
تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم يجز لك ان تحكم في هذا الان بوجود
هذا الكسوف او لا وجوده الا ان يعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية
وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا نفس معرفتك
بان في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبين الكسوف الثاني الجزئي
كذا فان ذلك يجوز ان تعلمه على النوع من العلم ولا تعلم وقتا ما انك هل هي انها
الان موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة شئ مشار اليه حتى تعلم
حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كليه فلا مناقشة
فيها فان غرضنا الان في ذلك وهو تعريفنا ان الامور الجزئية كيف يدرك
ويعلم علما وادراكا يتغير معهما فانك اذا علمت امر الكسوفات كما يوجد ان
ولو كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف
كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين
يكون واحدا وهو ان كسوفا له صفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس
في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده كذا ويكون هذا العقل منك صادقا
قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما اذا دخلت الزمان في ذلك فعلمت

في ان معروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في ان اخر انه موجود لم يبق
علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه
ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء وهذا وانت زماني
وان فالاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان
من حيث هو هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديدا او معرفة جديدة واعلم انك انما
كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها او احاطتك
بكل ما في السماء فاذا وقعت الاحاطة بجميع الاسباب ووجودها انتقلت منها الى جميع
المسببات ولكن سنبين هذا من ذي قبل بزيادة كشف وتعلم الغيب وتعلم من هناك
ان الاول من ذاته كيف يعلم منها كل شيء وان ذلك لانه مبدا شيء هو مبدا
شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا وما ينتج عنها الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم
على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتادية فيكون هذه الاشياء
مفاتيح الغيب **الفصل** السابع في نسبة المعقولات اليه وفي ابطال صفاته
الايجابية والسلبية لا يوجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع
وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل للاول قيل
على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور
مرتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك
يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر في جوهره بها او يتصور في حقيقة
ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك
الصور الفايضة عن عقليته لانه يعقل ذاته وانه مبدا كل شيء فيعقل من ذاته

كل شيء

كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد يوجد من الشيء الموجود كما عرض ان اخذنا
نحن من الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة
الوجود غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون
تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها
ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا
فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذلك كيفية كون الخير فيتبع صورته المعقولة
صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان
للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وانت تعرف ان اللذيذ هو الكمال
او مبدا جميع ذلك الادراك وواجب الوجود بذاته هو الكمال المطلق والكمال المحض
اذ هو بري عن علايق المادة وما بالقوة وكل كمال وجمال فانه ملايم وواجب الوجود
بذاته غير محتجب عن ذاته اصلا كما عرفته اذ هو مجرد بل فوق التجريد لا يداخل في ذاته
معنى ما بالقوة ولا الخير هو ما سوفه الكل هو الوجود او كمال الوجود والعدم من
حيث هو عدم لا يتشوق وواجب الوجود هو الخير المحض لانه لا يخالطه شر والاكمال
لانه كمال محض والبهاء المحض فهو الخير المطلق ويعقل ذاته تاما يعقل ويحب وكل كمال
متشوق فهو اذن معشوق بل نفس وجوده هو عشقه لذاته وكونه معشوقا وعاشقا
فهو بعينه وجوده فهو معقول عقل او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق ويقول لا يكون
ولكن حيث لا يكون ادراك فاذا يجب ان يتقدمها الادراك فالادراك
اما ان يكون بجسم كما ذكرنا ويسمى حسيا ووهميا واما ان لا يكون بجسم كما بينا ويسمى

عقلية فالمدرك على ثلثة اقسام فاما ان يكون المدرك موافقا واما ان يكون منافيا
واما ان لا يكون منافيا ولا موافقا واللذة تتبع ادراك الملايم لا محالة لكمال المدرك
والالم يتبع ادراك المنافى ولا محالة يكون نقصانا للمدرك وقد ظن قوم ان
اللذة خروج عن الحال الطبيعى والسبب فى هذا الغلط انهم اخذوا ما بالذات
مكان ما بالعرض وذلك لان الادراك الحسى يكون بآلة وما لم تنفعل الآلة
لم يكن ادراكا فيكون الخروج عن الحالة الطبيعية للآلة واما القوى المدركة فانها تستكمل
بها على سبيل الانفعال وذلك لانه متى انفعلت القوة ومعنى الانفعال عدم حال
ووجود اخرى وجب ان يكون هناك مدرك آخر ما لا ينفعل ولا يتبدل
فلم يكن ادراك فادراك النفوس البشرية يكون بانفعال الآلة واستكمال القوة
ومعنى استكمال القوة ان يكون نسبة المدرك اليها نسبة الكتابة الى اللوح واما
ادراك النفوس الفلكية فليس فيها انفعال فى الآلة ولا فى القوة كما ستعلم واما ما لا يكون
موافقا ولا منافيا فليس يتبعه لذة ولا الم ولكل قوة لذة تخصها والم يخصها فللقوة
الغضبية التى اثبتناها فى كتاب النفس الغلبة والشهوة وما يلائمها والشهوانية ما يلائمها
وللخيال التمنى وللحس اللمسى ما يوافقه وكذلك الشم والبصر وللعقل ما يوافقه
ويلائمه ويتفاوت ادراك اللذة على ثلثة اقسام احدها بحسب شرف القوة
وخستها والثانى يكون بحسب مقدار الادراك فكل قوة ادراكها اتم كان لذتها
اتم واليها يكون القوى والثالث من قبل المدرك فان كل ما كان اكمل
والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى فاذا كان كذلك فكيف
يقاس الالتذاذ الحسى بشئ حلو مثلا يحصل للذوق مع خسة المدرك وقصوره

عن

عن الكمال المطلق الى ما يناله العقل من اللذة عند ادراكه الواجب الوجود بذاته
الذى هو الكمال المطلق الذى لا يشوبه نقصان هذا بالقياس الى الحسى المدرك
وسره فاما بالقياس الى القوتين المدركتين فانك ستعلم ان القوى البدنية اذا
تم ادراكها بشئ ضعف او بطلت وما فصل الموقف وذلك ان البصر اذا ادرك
ادراكا قويا ضعف بل بطل واعتبر فى المحسوسات فانك تجد على ذلك النهج واما
القوة العقلية فانها تزداد بادراك المعقولات القوية قوة واما بالقياس كيف اللذات
فكيف ما يكون وصول ملاقات السطوح بالقياس الى ما هو سار فى جوهر ما هو حتى يكون
كانه هو بلا انفصال كما ستاتى ذلك فى فصل السعادة والشقاوة والسلام **المقالة**
التاسعة **الفصل** الثانى فى صفة ما عليه المبدأ الاول قد ظهر ان للكل مبدأ واجب
الوجود غير داخل فى جنس او واقع تحت حد او برهان برى عن الكم والكيف
والماهية والاين ومتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد فانه واحد من وجوه
لانه غير منقسم لا فى الاجزاء بالفعل ولا فى الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا
فى العقل بان يكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد منها جملة فانه واحد
من حيث هو غير مشارك البتة فى الوجوب الذى له فهو بهذا الوجه فرد وهو
واحد لانه تام الوجود ما بقى له منتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد
وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبى ليس كالواحد الذى للاجسام لاتصال
او لاجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة هى معنى وجودى يلحق ذاتا او
ذوات وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية
غير مجسمة فانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة ليست متكونة

يكون زمانيا فقد بان لك هناك من وجه ما ان مبدأ دايم الوجود وقد بان
لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته
فانه لا يجوز ان يستأنف له حالة ما لم يكن مع انه قد بان لك ان العلة لذاتها
يكون موجبة المعلول فان دامت اوجبت المعلول واما فلو اكشف لك
الاشياء للعلة ما يمكن في شرحه الان الا ما يريك ببصيرة فنقول انك قد
علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون
قلناه الفاعلية والقابلية لم يكونا موجودين او كانا ولكن كان الفاعل لا يحرك
والقابل لا يتحرك اذ كان للفاعل ولم يكن القابل اذ كان للقابل ولم يكن
الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة
العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون الكاين عنها على
ما كان فلم يجز ان يحدث كان البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون
حدوثه على سبيل ما يحدث لحدوث علل حكمية دفعة لا على سبيل ما يحدث لقرب
علته او بعدها يكون حدوثه على سبيل لقرب علته او بعده فاما القسم الاول فيجب
ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها البتة فاذا كانت
العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتأخر عنها المعلول لزم ما قلنا في الاول
من وجوب حادث غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى
الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث دفعة غير متناهية ووجب حادث
ما عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان مبادي الكون تنتهي الى قرب علل او بعدها
وذلك بالحركة فاذا قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى

الحركة

الحركة فيما كان كالمماسين والا رجع الكلام الى الرأس في الزمان الذي فيهما
وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية فيها معا
واحد واستحال ذلك بل وجب ان يكون واحد فقد قرب في ذلك بعد بعد او بعد بعد قرب
فيكون ذلك الان نهاية حركة او مبدأ الى حركة اخرى او امر اخر فان ادت الى
حركة اخرى وجب كان الشيء هي علة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في نوع
المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان
لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا الغرض البيان بعيد فانه
كانت حركة قبل حركة والا يعرضنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر
ظهورا واضحا ان الحركة لا يحدث بعد ما لم يكن الا لحادث اي لسبب حادث وذلك الحادث
لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا يتأتى اي حادث كان وذلك الحادث كان
قصدا من الفاعل او ارادة او علما او آلة او طبعا او حصول وقت اولى بالعمل
دون وقت او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن
فانه كيف كان فحدوثه متعلق بالحركة ولا يمكن غير هذا فلنرجع الى التفصيل فنقول ان
كانت العلة الفاعلة والقابلة موجودي الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما محتاج الى وقوع
نسبة بينهما يوجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل الارادة موجبة للفعل او طبيعة
موجبة للفعل او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد ولم يكن او من جهتهما
جميعا مثل وصول احدهما الى الاخر وقد وضح ان جميع هذا يكون بحركة ما واما ان كان الفاعل
موجودا ولم يكن القابل البتة فهو محال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة
فيكون قبل الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود الفاعل

وهو المادة فيكون قد كان القابل حتى حدث القابل وأما إن وضع أن القابل موجود والفاعل
ليس بموجود فالفاعل كيف وجد ولزم أن يكون حدوثه بعلة ذاتية وكرّ بنا ما وضعناه أيضاً
مبدأ الكل ذات واجب الوجود وواجب ما يوجد عنه وإلا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود
من جميع جهاته وإن وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم
الإرادة والكلام في حدوث الإرادة عنها ثابت هل هو بإرادة أو طبع أو لأمر آخر
كان ومهما وضع أمر حدث لم يخل إما أن يوضع حادثاً في ذاته وإما غير حادث
في ذاته بل على أنه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتاً فإن حدث في ذاته كان
ذاته متغيرة وقد تبين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وأيضاً
إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم
يكن كان الأمر على ما كان عليه ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب أن يوجد عنه
شيء بل يكون الحال والأمر على ما كان فلا بد من تميز بوجوب الوجود وترجيح الوجود
عنه بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه وكان التعطيل عن الفعل حاله
وليس هذا أمراً خارجاً عنه وإنما نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث
فيحدث به الثاني كما يقولون في الإرادة والمراد والعقل الصحيح الذي لم يكدر يشهد
أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت فكان لا يوجد عنها فيما قبل
شيء وهي الآن كذلك فالآن لا يوجد عنها شيء فإذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد
حدث في الذات قصد أو إرادة أو طبع أو قدرة أو تمكن حاصله هذا لم يكن ومن
أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لساناً ويعود إليه ضميراً فإن الممكن أن يوجد وأن
لا يوجد لا يخرج إلى الفعل ولا يترجح له أن يوجد إلا لسبب فإذا كانت هذه

الذات

الذات التي للعلة كانت ولا يرجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داع ولا مصلحة ولا غير ذلك
فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات إن كانت هي العلة الفاعلة وإلا كانت
نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة أخرى فيكون الأمر بحاله
ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله وإذا حدث له نسبة فقد حدث أمر ولا بد من
أن يحدث لذاته وفي ذاته فإنها إن كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتاً ولم
يكن هي النسبة المطلوبة فإنا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد
ما لم يكن أجمع كأنه جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء وإلا فقد أخرج من الجملة شيء
ونظر في حال ما بعده فإن كان مبدأ النسبة مبايناً له فليست هي النسبة المطلوبة فإذاً
الحادث الأول يكون بكون على هذا القول في ذاته لكنه محال فكيف يمكن أن يحدث في
ذاته شيء وعمن يحدث فقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد فترى أن ذلك الحادث
منه فيكون موجب النسبة المطلوبة لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول
إلى الفعل وهي عن واجب وجود آخر وقد قيل إنه واجب الوجود وعلى أنه إن كان
عن آخر فهو العلة الأولى والكلام فيه ثابت ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت
ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت وأيضاً إذ بان أن الحادث
لا يحدث إلا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول
بالطبع أو عرض فيه عن الإرادة أو بالإرادة إذ ليس بالقسر ولا بالاتفاق فإن كان
بالطبع فقد تغير الطبع أو كان بالعرض فقد تغير العرض وإن كان بالإرادة فلنترك
أنها حدثت فيه أو مباينة له بل نقول إما أن يكون المراد نفس الإيجاد أو غرضاً
ومنفعة بعده فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلم لم يوجد قبل أتراه استصلحه

الآن او حدث فيه او قدر عليه الآن لا يعني فيما يقوله قول القائل ان هذا السواد باطل ١٧٥
لان السواد في كل واحد عايد بل هذا السؤال حق لانه في كل وقت عايد ولازم و
ان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه جزء له فليس
لغرض والذي هو للشيء بحيث كونه منه اولى فهو نافع فالحق الاول كامل الذات
لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول باي شيء يسبق افعاله الحادثة اما ان يسبق بالزمان فان
كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المحرك بان يتحرك بحركة
ما يتحرك عنه فان كانا معا فيجب ان يكونا كلاهما محدثين الاول للقديم والافعال
الكاينة وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان فان كان وحده ولا عالم
او لا حركة ولا شك ان لفظة كان يدل على امر مضى وليس الآن وخصوصا لتعقبه
قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان
اذا زمان قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان
وهو الحركة وما فيها ومعها فقد بان لك هذا ان يسبق بامر هو ماض للوقت الاول
من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه وكيف لا يكون يسبق على اوضاعهم بامر ما
للوقت الاول من الخلقة وقد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق
ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه الخلق وليس كان هو
خلق نفس وجوده وصح فاذا ذاته حاصلة بعد الخلق وقبله ولا كان ولا خلق هو وجوده
مع عدم الخلق ولا شيء ثالث فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه قد كان
وليس الآن وليس قولنا يجب قولنا كان معنى معقول الامرين لانه ان اخذت
وجود ذات وعدم ذات لم يكن مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يفهم منه انه

فانك

١٧٦ فانك لو عدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان يقال لذلك كان
بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء ومفهوم
كان شيء موجود غير المفهومين وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتدا لا عن ذاته بذاته وجوز
فيه ان يخلق قبل ان خلق وتوهم فيه خلقا فاذا كان هذا الحد اكانت هذه القبلية
مقدرة بكمية وهذا هو الذي تسميه الزمان اذ تقديره ليس كالوضع ولا الثبات بل
على سبيل التجدد ثم ان سبب تعلل اقاويل الطبيعة اذ بينا ان ما يدل عليه معنى
كان ويكون عارض لهيئة غير قارة والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحقق على ان
الاول انما يسبق الخلق عندهم ليس سبقا مطلقا بل سبقا بزمان مع حركة واجسام او اجسام
وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن وجوده لا يخلو اما ان يقولوا ان الله كان قادرا
قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر اوقاته وازمنته ينتهي الى وقت خلق
العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى الوقت خلق العالم اوقات وازمنة
محدودة او لم يكن الخالق قادرا ان يبتدى الخلق الا حين ابتدا وهذا القسم الثاني
محال يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع
الى الامكان بلا علة والقسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال اما ان يكون كان
يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات
اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق
ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم او انما يمكن قبله فان امكن معه فهو
محال لانه لا يمكن ان يكون ابتدا خلقين متساوي الحركة في السرعة يجب ينتهيان
الى خلق العالم ومدة احدهما اطول فان لم يكن معه بل كان امكانه مباينا له

سبقها عليه او مساوقا او تاخر عنه فى حال العدم مكان خلق شى ولا امكانه وذلك حال دون
حال ووقع ذلك متقدما او مساوقا او متاخرا ثم ذلك الى غير النهايه فقد وضح ما قدمناه
من وجود حركة لا ابد ولها فى الزمان انما الابد ولها من جهة الخالق وانما هى السماويه
فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى نفس لا عقل وان السما حيوان مطيع
سبحانه الفصل التاسع فى ان حركة السما ليست بقسريه ولا عرضيه ولا طبيعيه بل المحرك
القريب للسما نفس والابعد عقل نقول ان حركة الفلك لا يجوز ان يكون قسريه
كما بين ذلك الفيلسوف فى كتاب السما والعالم فقال انها لو كانت قسريه لكانت لشى
آخر طبيعيه وكان ذلك الشى اما المتحرك الى الوسط كالما والارض واما المتحرك الى
فوق النار والهوا والحركة القسريه ضد الطبيعيه فكان لتلك الحركة ضدان احدهما
الحركة المستقيمة التى قضاها والثانى المستديرة القسريه ولكن القانون الاعظم هو ان ضد
واحد انما ضده شى واحد وكذلك لو كانت هذه الحركة للسما عرضيه لكانت طبيعية
لجسم آخر بسيط وليس يوجد جسم آخر بسيط غير هذه الاربعه المتحرك على الاستقامه
فوجب ان يكون الحركات المستقيمه عرضيه لهذه وطبيعيه للسما فالمستديرة عرضيه
للسما وطبيعيه لهذه فلا يوجد شى متحرك حركة طبيعيه بل كلها عرضيه خارجة عن
الطبع فهذا القسم ايضا باطل ويقول انها لا يجوز ان تكون طبيعيه ايضا كما قد بين
ذلك صاحب الشفا فقال ان الحركة لا يكون طبيعية للجسم على الاطلاق والجسم على حالته
الطبيعيه اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع بحاله والحالة التى يفارق بالطبع
هى حال غير طبيعيه لا محالة وظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع فعن حالة غير طبيعيه
ولو كان شى من الحركات مقتضى طبيعة الشى لما كان شى من الحركات باطلا الذات

مع بقا الطبيعيه بل الحركة تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعيه اما فى الكيف كما
اذا سخن الما بالقسر واما فى الكم كما ذبل البدن لو لا مرضيا واما فى المكان كما اذا
قسر الحجر المدرة الى حيز الهوا ولذلك ان كانت الحركة فى مقولة اخرى والمقولة تجدد
الحركة بعد الحركة بحسب حال الغير الطبيعيه وبقدر البعد عن الغايه فاذا كان الامر
على هذا فليست حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة غير طبيعيه اذا وصلت
اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الطبيعيه لان الطبيعة
ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة
تحرك على الاستدارة فهى تحرك لا محالة اما عن امر غير طبيعى او عن وضع غير طبيعى او
عن وضع غير طبيعى هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعى عن شى فمحال ان يكون هو بعينه
قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصدها بعينها فليست
اذا الحركة المستديرة طبيعيه الا انها قد يكون بالطبع اى ليس وجودها فى جسم بخلاف
لمقتضى طبيعة اخرى فى الجسم ما فان الشى المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعيه كان شى
طبيعى لذلك الجسم غير غريب عنه وقد ذكر بطليموس هذا المعنى فى المقالة الرابعه من كتاب
الثمره فقال وانما طلب المختار الافضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعى فرق ويسير
ابو العباس احمد بن على الاصفهانى فقال اراد بذلك الفلك الحى الناطق عند
كبار الفلاسفه الذى يختار ابدا بقوة النفس التى فيه ما ينشر مع ذلك من التغاير
والاستحالات ولزوم النظام الذى هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع
على ذلك لا فرق بين اختياره وطبعه فيه ثم اكد صاحب كتاب الشفا وزاده بيانا
فقال ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل هو المعنى الذى يحس فى الجسم المتحرك

وان يكن قسرا احسن ذلك الميل فيه مقارنا لكن اذا خرجا طال الحركة فهو غير الحركة
وغير القوة المحركة لان القوة المحركة تكون موجودة عند تمامها الحركة ولا يكون
الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا
بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة
واختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك
مضادا لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك
ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب
تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة ولا هو امنهي عن ارادة لا محالة
ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل
الجزئيات البتة لان الحركة معنى متجدد السبب فكل شطر منه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون
عن معنى ثابت وحده البتة اعني عن ارادة كلية عقلية لان الارادة الكلية نسبتها
الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون تلك
فانها ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت
علة لهذه الحركة بسبب قبلها او بعدها معدوم كان المعدوم موجبا لموجود والمعدوم
لا يكون موجبا لموجود وان كان قد يكون الاعدام علة الاعدام فاما ان يوجب المعدوم
شيئا فهذا لا يمكن وان كان العلة لامور تتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كان
تجددا طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه وان كان اراديا يجب تصورات متجددة
فهو الذي يريده ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه ان يفرض هذا الانتقال الا مشاركا
للتخيل والحس لا يمكنه اذا رجعنا الى الفعل الصريح ان يعقل جملة الحركة وانواع الانتقال

فيها

ثم يعقلها واسعة معا فاذا جميع الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ
القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا
الانتقال العقلي بعد استناده الى تخيل فاذا كان الامر على هذا فالفلك متحرك بالنفس
والنفس مبدأ حركته القريب وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي متوهمة
اي لها ادراك المتغيرات والحركات وارادة للامور الجزئية باعيانها وهي كمال جسم
الفلك وصورته ولو لم تكن هكذا بل كانت قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا
محضا لا يتغير ولا ينتقل فقد بان ان حركة الفلك نفسانية ارادية لازمة للنظام
والشوقية والارادية واحدة فان ارادة النفس هي تشوقها الى العقل وتشبهها بالعقل
هو المحرك الابعد للفلك كما شرح ذلك وبرهن عليه المعلم الاول في الفلسفة الالهية

الفصل العاشر في صدور الافعال عن المبادي العالية وفي تعريف واجب الوجود

قد صح لنا فيما تقدم من القول ان واجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم
ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذا الموجودات كلها عنه ولا يجوز ان يكون له
مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه او الذي فيه او الذي يكون به او يكون
لاجل شيء فلهذا لا يجوز كون الكل عنه ان يكون على سبيل قصد منه كقصدنا ليكون
الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره
في غيره وذلك فيه اظهر وخصة في امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان هذا يؤدي
الى تكثر ذاته فانه يكون شيء بسبب القصد وهو معرفته وعلمه بوجوب قصده او استحبابه
او خير فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحناه قبل
وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضا منه

وكيف يصح هذا وهو عقل محض وذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا
يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدا، اولا ويعقل وجود الكل عنه على انه مبداه بهو ذاته
لا غير ذاته فان العقل والعاقل والمعقول منه واحد وذاته راضية بما يلزم ذاته
ولكن الاول فعله الاول وبالذات ان يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدا، النظام
الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي ان يكون عاقلا فارجا
عن القوة الى الفعل ولا عقلها منتقلا عن معقول الى معقول فانه ذاته برية عما بالقوة
من كل وجه عقلا ما او وضعا فيعقل عقلا واحدا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود انه
كيف يمكن وكيف يكون وجود الكل عنه على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده
هي بعينها هي ما علمت علم وارادة وقدرة وانا نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى
قصد والى حركة وارادة وهذا لا يمكن فيه ولا يصح لبراءته عن الاثنينية على ما اطنبنا
فيه فتعقله علة الوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لا ان وجوده
لوجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود و
وجوده بذاته مباين لكل وجود غيره وليس معنى قولنا انه فاعل الكل هو انه يعطي الكل
وجودا جديدا بعد ما يسبق العدم على الكل فان هذا معنى فاعل الكل عند العامة وهو باطل.
ان هذا الفاعل هو فاعل من جهة ان وجودا صدر عنه او من جهة انه لم يكن الوجود
يصدر عنه او لاجتماع الامرين فان كان من جهة ان وجودا صدر عنه ولا يتغير حال
عدم ذلك الوجود فالفاعل الافضل هو الذي عنه الوجود ادوم فان كان فاعلا
لانه لم يعط الوجود فقد صار بذلك فاعلا اذ ان اعطى الوجود اي من جهة انه لا يصدر عنه
وان كان فاعلا لانه اعطى الوجود لما كان ليس له وجود وكان لا يعطيه الوجود

فليست

فليست الفاعلية منه في ذلك العدم السابق فان ذلك العدم لم يكن محتاجا الى علة
بل الى عدم العلة لكن الفاعلية منه ان يفيده منه وجود وهو فضيلة من الصنع الذي
يسمى فعلا فان كان الاسم لهذا العرض فيخرج بشرط العدم فانا لا نسميه فاعلا وقت
لا ان لا ان يكون الفعل لما تقدمه العدم فانا لا نسمي نسبة الاول الى الكل
فعلا بل نطلب لها اسما زايدا على هذا الاعم معنى اجل من الفعل ولان من المعا
ليست لها عند الجمهور اسام فلا بد ان ينقل بها الاسماء من الدلالات المشهورة الى
الدلالات على المعنى المطلوب فيجب ان يطلب اسما مطيا من الاسماء التي كادت الهم الفعل
ورتبة كله الفعل الا ادى عشر في الابداع وهذا الاسم هو الابداع فان الحكماء اصطلحوا
على تسمية النسبة التي للاول الى الكل ابداعا والابداع عند العامة بمعنى آخر وهو الاختراع
الجديد لا عن مادة واما الحكماء فيعنون بالابداع اذا استعملوه في ما هو ذاته ليس يفيض اداته
لا يتعلق بعلة غير ذات الاول لا مادة ولا آلة ولا معنى ولا واسطة وظاهر ان هذا
المعنى اجل من الفعل بالبحث الذاتي وما البحث عن اللوازم فاما البحث الذاتي فلان
تابع الفعل وجود شيء آخر وغير دايم وتابع هذا المعنى وجود دايم واما عدم المفعول
فلم يكن عن الفاعل وان كان شرف الفاعل انه ازال عدما بعد ما كان فشرف
المبدع اكثر لانه منع العدم اصلا ولكل المعنيين اعني الفعل والابداع تاثير في
العدم وفي الوجود فاما الفعل فاعطى الوجود وقتا ورفع عدما دافعا فيه واما
الابداع فاعطى الوجود دايما ومنع العدم دايما فهذا المعنى اذا دايم واشرف
بالبحث الذاتي واما بالبحث عن اللوازم فلانا قد بينا ان الفاعل بجهة الفعل
انما يفعل لا محالة في مادة وبتوسط حركة وزمان والمبدع الحق فانه مبدا الكل

مادة ولكل حركة ولكل زمان ولكل جهة ما فاذا نسبت المبادي بالاول الى الكل معا كان
مبدعا واذا نسبت الى التفصيل لم يكن مبدعا لكل شي بل لما لا وسط بينه وبينه الفصل
الثاني عشر في ان المعلول الاول واحد وانه عقل وكيف يكون عن الاول هو على سبيل لزوم
اذ صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا
الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرا لا بالعدد
ولا بانقسام الى مادة وصورة لانه على حكم ما في ذاته اي على حكم واحد في ذاته يكون
لزوم ما يلزم عنه والجهة التي عنها يلزم عنه هذا الشي ليست الجهة التي يلزم عنها لا هذا
الشي فان لزم عنه عددان او شيئان يكون منهما شي واحد مثل مادة وصورة فيلزمان
عن جهتين مختلفتين في ذاته وبانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته
فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسما بالقبول وقد منعنا
هذا قبل وبينا فساده فبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته
وماهيته واحدة لا في مادة فليس شي من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام
بمعلولات قريبة بل المعلول القريب واحد وهو عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو
اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو محرك الجرم الاقصى على سبيل
التشويق الفصل الثالث عشر في انه كيف يكون الثواني عن المعلول الاول وان
ذلك كثرة تلزم ذاته وانه يلزم عن المعلول الاول عقل وفلك ونفس وكذلك الى ان ينتهي
ذلك حتى عند العقل الفعال ويكون العناصر الاربعة والمزاجات التي فيه ولان الموجودات
عن الاول اجساما ولا سبيل الى ان يكون عن الاول بلا واسطة ولا ايضا يمكن ان يكون
عن واسطة هي وحدة محضة ولا اثنينية فيها بوجه فيجب ان يكون عن المبدعات

الاولى بسبب اثنينية تجب فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة
شي من الكثرة الا على ما اقوله ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب
وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يحدث فيه من الكثرة معنى
امكان الوجود ومعنى انه يعقل ذاته ويعقل ربه ومعنى انه يعقل الاول وليست الكثرة
لزمت عن الاول فان امكان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب
وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته ونحن
لا نمنع ان يكون عن شي واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول
وجوده وداخلة في مبدا قوامه فيجب اذا ان يكون هذه الكثرة علة امكان وجود الكثرة
معا عن المعلولات الاولى ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم
يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان فيما سلف
ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة عن الاول معا بل يجب ان يكون
اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلك بمادته وصورته التي
هي النفس وعقل دونه فيجب كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود
هذه الثلثة عن ذلك العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل
يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون اذا العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود
عقل عنه وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبانه ممكن
الوجود في نفسه يلزم وجود جرمية الفلك الاقصى المشارك للقوة وهو الجرم فيما
يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة
والصورة والمادة بتوسط الصورة كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل وكذلك الحال

في كل عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان
يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود
كثرة من العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وليس ينعكس هذا حتى يكون كل عقل فيه
هذه الكثرة فيلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون
مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول ان الافلاك
كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول لكثرته المذكورة وخصوصا اذ انفصل كل فلك
الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا يجوز ايضا
ان يكون كل جرم متقدم علة للمتأخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون مبدأ
جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك لانا بينا ان
كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا
وكان لا يحرك البتة وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم ومن مشاركة الجرم تخيل
وتوهم وقد ساقنا القياس الى اثبات هذه المعاني لانفس الافلاك واذا كان
الامر على هذا فلا يجوز ان يكون نفس الافلاك تصدر عنها افعال في اجسام اخرى
غير اجسامها الا بوساطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها
بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر
بوساطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء
اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل جسم شيء بل ما كان مقابلا لجرمها
واما صور قوامها بذواتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس انما جعلت خاصة
لجسم بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لكانت

الجسم

الجسم لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان من الوجوه كلها ان القوى السماوية
لا تفعل الا بوساطة جسمها ومحال ان تفعل بوساطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون متوسطا
بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون
الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره
فان لم تفعل نفسا لم تفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال
فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل
ذلك الجرم وتدبيره ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا
الذي نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم
والمشارك اياه والصائر صورة خاصة والكائن على الجهة التي حدسنا عنه حين اثبتنا
هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادئ غير جرمانية ولا صورة للاجرام وان
لكل فلك مبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد وعلى هذا المعنى قياسات
كثيرة وبراهين ولكنا انما نختار في هذا الكتاب من الحجج ما لا يحوجنا الى استعمال مقدمات
كثيرة وتكليف طويل بل يكون اقرب الى الافهام فقد تبين من هذا المعنى فيقال انه
فيران ههنا عقولا بسيطة ومفارقة تحدث مع ابدان الناس وقد تبين ذلك في
العلوم الطبيعية وسبيلها كمن بعد من قريب وليست عن العلة الاولى لانها كثيرة
مع وحدة النوع ولانها حادثة كما تبين هناك وليست ايضا معلولات قريبة لهذا
المعنى وذلك لان الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال فهي اذن معلولات
الاول بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاول وبينها دونها في
المرتبة فلا يكون العقول عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا

واما القابلة للوجود فيكون حسن وجودها فيجب اذاً ان يكون المعلول الاول عقلا
واحدا بالذات ولا يجوز ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني
المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه
كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الآخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر
بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ولا مادة
هناك فاذا المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا مختلفة النوع فليست يجب
الانفس الارضية ايضا كائنة بلا توسط علة اخرى موجودة وكذلك من كل معقول
عال حتى ينتهي الى معقول الكون مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد
المتكثرة بالعدد والنوع معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدا واحد الذات
وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى يتكون
كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات وتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد
من العقل الآخر فانه اذا لم يكن للسبب في الفاعل وجب في القابل بضرورة فاذا
يجب ان يحدث من كل عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يكون الجواهر العقلية
منقسمة متكثرة فهناك ينتهي وهذا برهان في هذا الباب اذ استقصي فوق هذا
فقد بان ووضح ان ههنا عقلا هو اعلى في المرتبة وانه بما يعقل الاول يجب عنه
وجود عقل آخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه النفس الفلكية وبما هو دون مادة يجب
عنه جرم الفلك وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل
صورة فهي علة لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها فليصادر
على هذا او بيانه طويل

الفصل الرابع عشر في سبب اختلاف حركات الافلاك والكواكب

وطبايعها واحدة وهذا الفصل ايضا فيه اثبات المبادي المفارقة العالية بعد المبدأ
الاول قال المعلم الاول ان المحرك المعشوق الاول واحد ولا يمكن ان يكون المحرك
الاول الذي لجملة السماء فوق واحد ولكن لكل كرة من كرات السماء محرك قريب
يخصه ومعشوق يخصه فهذا مذهب المحصلين من العلماء الا ان عندهم
تكون الكثرة عن محرك الكل وتكون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة
الذي يخص واحدا واحدا فيجعلون اول المفارقات الخاصة محرك الكرة الاولى
وهي عند من تقدم بطلميوس كرة الكواكب الثابتة وعند من تعلم العلوم التي ظهرت
لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة ثم تلي الاولى وكذا انها جرا فهو يكون
ان محرك الكل واحدا ثم لكل كرة محرك خاص والمعلم الاول يضع عدد الحركات بحسب
ما ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة وبعض من هو اشد قولا من الحكماء
يصرح ويقول في رسالته الى في مبادي الكل ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز
ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومعشوقا يخصها والذي يحسن ان يسطو عن
عبارته عن كتب المعلم الاول على سبيل تلخيص وان لم يكن بعوض في المعاني يصح
ونقول ما هذا معناه ان الاشبه والاولى هو وجود مبدأ محرك لكل فلك على انه
بسرور وجوده مبدأ خاصته لكل فلك على ان معه معشوق مفارق وهذا ان اقرب
فهما قال المعلم الاول ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي
ان حركات وكرات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء فيجب
ان يكون لكل حركة محرك غير الذي للاخرى ومعشوق غير الذي للاخرى والا لما اختلفت
السرعة والبطء قد تبين ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقات للمادة

وان الكرات كلها تشترك في الشوق الى المبداء الاول فيشترك لذلك في دوام
الحركات واستدارتها **الفصل** الخامس عشر في بيان سبب الحركة فنقول قد بينا
فيما تقدم من كلامنا عند ذكر حركات الفلك ان المحرك القريب للفلك هو النفس
وان لها تشبها بالعقل وتشوقا نحوه وان العقل يحرك النفس وتشوقه بما يفيض عليه
من القوة الغير المتناهية التي هي جود من المحرك الاول الذي هو الباري تعالى جده
وعلى هذا الاصل الذي مهدناه يلزم هذا السوال وهو ان هذا التشبه والتشوق لماذا
اوجب الحركة ولم يوجب غير ذلك من التاثيرات الاخرى وقد اجيب عن هذا
بجوابين احدهما ان هذا التحرك يحدث في جسم الفلك اذا تشوقت نفسه الى التشبه
بالعقل في الكمال كما يحدث في الانسان من انبعاثات وحركات عند تشوقه الى محبوبه
وتدوم هذه الحركة بسبب دوام الشوق والجواب الاخر وهو الحق ان طلب النفس
في هذا الشوق والتشبه هو الكمال وكمال جسم الفلك هو ان يخرج كل ما كان
فيه بالقوة الى الفعل وليس جزء من اجزاء الفلك في اين بالفعل الا وهو
بعينه في اين آخر بالقوة واذا كان المطلوب والغاية من التشبه هو الكمال
والكمال في الخروج من القوة الى الفعل وهو ان يتبدل الاينون على اجزاء الفلك
وجب ان يدوم هذه الحركة حتى يكون الكمال موجودا متصلا ابدا فهذا هو زبدة
كلام المعلم الاول في سبب حركة الفلك **الفصل** السادس عشر في كيفية تكون
ما تحت الفلك واذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم عنها وجود الاسطقسات
وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة يجب ان يكون مبدؤها القريب شيئا
يقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل محض وهذه شئ لو جوزنا

ونحن يجب

ونحن يجب ان نتحقق من اصول كثيرة اكثرنا التكرار فيها وفرغنا من تقريرها وان
الاسطقسات مادة يشترك فيها وصورة يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف
صورها تابعا لاختلاف قوى الافلاك وان يكون اتفاق مادتها تابعا لما
يتفق فيه الافلاك ليتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب ان يكون مقتضى
تلك الطبيعة مبداء للمادة وكذلك ما يختلف فيه مبداء تهيئها للصور المختلفة ولان
المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها عن الطبيعة الفلكية وحدها بل عنها
وعن الصورة ولان الصورة التي يعيم المادة الا ان قد كانت المادة قائمة
دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها بالطبيعة الفلكية ولو كانت عن
الطبيعة الفلكية وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها
لاستغنت الصورة المادة بل كما ان الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة بنفسها
الطبايع الخاصة لفلك فلك فكذلك المادة ههنا جنس الذوات ههنا وكما ان
الحركة هناك تابعة ما بالقوة كذلك المادة ههنا مبداء لما بالقوة وكما ان الطبايع
الخاصة والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بالحركة مبداء لتغير
الاحوال وتبدلها هناك كذلك امتزاج نسبتها هناك سبيلا مزاج هذه العناصر
واجسام السماويات بالكيفيات التي تخصها ويسري منها الى هذا العالم تاثيرا في اجسام
هذا العالم ولانفسها ايضا تاثير في نفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة
التي هي مدبرة لهذه الاجسام كالكمال والصورة حادثة عن نفس الفاشية في الفلك
ويعلم ذلك بان تسمى **الفصل** السابع عشر في تكون الاسطقسات قال قوم من اهل
العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شئ ثابت في حشوه فيلزم مخافته

١٩١

التسخين حتى يصير نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى
يصير ارضا وما يلى النار يكون حارا لكن اقل حرارة من النار وما يلى الارض يكون
كثيفا لكن اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطوبة فان
اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذى يلى الارض بارد والذى يلى النار
حار فهذا سبب لكون العناصر على ما قالوا وليس يمكن ان يصحح بالكلام القياسى
ولا هو يستبعد عند التفتيش عنه ونسبته وبنسبته ان يكون الامر كما قالون الحق
وان يكون نفس المادة التى يكون بالشركة بعض اليها من الاجرام السماوية اما على
اربعة اجرام واما على نحو في اربع محال كل واحد بسببه لصورة جسم بسيط
فاذا استعد بال الصور او يكون ذلك بعض عن جرم واحد وان يكون هناك
نسبة يوجب انقساما من الاسباب المحصورة علينا فانك ان اردت ان تعرف
ضعف ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الموجب للجسم الاول وليس له
فى نفسه احدى الصور المقومة غير الصورة الجسمية وان تكتسب سائر الصور بالحركة و
السكون ثانيا وقد بينا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يتكون له وجود بمجرد الصورة الجسمية
ما لم يقترن بصورة اخرى ليست صورته المقيمة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد
يتبع فى وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان سبب فتامل حال التخلخل من
الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما حين يصير بحيث يتبع
غيره فى الحركة الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته تستحفظ
اصلح المواضع لاستحفاظها لان الحار يستحفظ بحيث الحركة والبارد يستحفظ بحيث
السكون ثم لا يعكسون انه لما وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى المركز

يعرض له

١٩٢

يعرض له ولبعضها ان جاوز الفوق اما الآن فان السبب فى ذلك معلوم اما
فى الكليات فالخفة والثقل واما فى جزئى عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء
العناصر كائنة وانه اذا تكون فى موضع لزمه ضرورة ان يكون سطح منه يلى الفوق
اذا تحرك الى فوق وذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الآخر واما فى اول
تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق وسطح الى اسفل لانه لا محالة قد استحال بحركة
او ان الحركة اوجبت وضعاما فالاشبه عندى ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذى
قال ذلك فى تكون الاسطقسات رام تقريب الامر عند بعض من رام من التعليمى
فهجم عليه السؤال من يأخذه على ان ذلك الكلام شديد البعد عن الاضطراب الفصل
الثانى عشر فى الغاية والتدبير اما وجود الغاية من العلل العالية فى العلل
السافلة فهو ان كل علة عالية فانها تعقل نظام الجزء الذى يجب ان يكون عنه
فى كل ما يكون فيتبع معقوله وجود ذلك النظام وليس يمكننا ان ينكر التدبير فى اعضاء
الحيوان والنبات والاخيرة لوثيه الطبيعيه ولا يمكننا ان يجعل القوى العالية
منسبة يجعل لتكون عنها هذه الفاسدات او ما دونها وقد بينا ذلك بل الوجه
للتخلص من التطلبين هو ان كل واحد منها يعقل ذاته وهو يعقل مبدا النظام
الذى يجب ان يكون عنه وذلك صورة ذاته و يجوز ان يكون ذلك بالكلية للمبدا
الاول واما الجزويات والتغاير فلا يجوز ان ينسب اليه فاذا كان كذلك فان يعقل
كل واحد منها لصورة نظام الجزء الذى يمكن ان يكون عنه مبدا الوجود ما يوجد عنه
على نظم فالصورة المعقولة التى عند المبادى مبدا للصور الموجودة فى النوع
ونسبته ان يكون افلاطن يعنى بالصورة هذه الصور لكن ظاهر كلامه فاسد منتقض

تفريع الفيلسوف من بيانه في عدة كتب فاذا كان كذلك كانت عناية الله
مشتملة على الجميع لكن الامور الابدية يكون عنايته فيها بالنوع وبالعدد وفي الامور
الفاسدة بالنوع فقط **الفصل** التاسع عشر في مبداء التدبير للكائنات الارضية
والانواع المحفوظة ولان الانواع ليست محفوظة فقد يتولد بحسب عفونات
ومزاجات مختلفة حيوانات ليست معهودة وانواع من النبات حديثة في الوجود
ليست عن تشابهها ولا مثل كون الانسان عن سببه به فمعلوم ان العناية بها
من الاول ومن العقول الصريحة فيجب ان يكون لمبداء بعدها وهو اما نفس منبثة
في عالم الكون والفساد واما نفس سماوية ونسبة ان يكون راى الاكثر انه نفس
متولدة من العقول والانفس السماوية وخصوصا نفس الشمس والفلك العالي فانه
مدبر لما تحت القمر بمعاضدة الاجسام السماوية وسطوع نور العقل الفعال ويجب
على كل حال ان يكون هذا المعنى بهذه الحوادث مدركا للجزئيات فلهذا السبب الظن
الاسنان يكون هذه نفسا سماوية حتى يكون تحريكها ان تتخيل وتحس الحوادث حسا
يعتنى به فاذا احدث حادث يحصل الكمال الذي يكون له والطريق الذي تؤدي اليه
ثم يلزم ذلك المعقول وجوده تلك الصورة في تلك المادة ويقال ان النفس المجيبة
للداعين والمستنزلة بالاحلام وغير ذلك هذه ونسبة ان يكون ذلك حقا فانه
ان كان دعاء مستجاب فيكون سنته مثل هذا الجوهر وذلك انه كان شابه ينفذ الى المادة
فيفعل صورة نظام الخير والكمال الذي يجب ان يكون هناك فيكون ما يعقل لذلك
يجوز ان يكون مشابهته لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم كحدث منه فيها التعقل
للواجب الذي يرفع به ذلك البعض والسر ويجلب الخير فيتبع ذلك التعقل وجود

الشئ

الشئ المتعقل فان عناية مثل هذا الجوهر يجب ان يكون لكل شر وبعض يدخل
هذا العالم واجزاؤه ليمتنع تلك العناية ما يزيلها عن الخير والنظام فلا يجب ان
تخصص ذلك بشئ دون شئ فان كان دعاء لا يستجاب وشر لا يدفع فهناك سر
لا يطلع عليه وعسى العناية لا يوجبه ومنع العناية ما او ضعفاه **الفصل** العشرون
في معنى دخول الشر في القضاء الالهي اعلم ان الشر يقال على وجوه فيقال
شر للنقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلق ويقال شر لما هو مثل
الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب
المنافي للخير ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا اظل ومنع شروق
الشمس عند المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج ادراكا ادرك
انه غير منتفع ولم يدرك ان السحاب قد حال بل من حيث هو منصر ليس هو من
حيث هو مبصر متاذيا متضررا بذلك بل من حيث هو شئ آخر وربما كان مواصلا
يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة محرقة فان من
حيث مثلا يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي
الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا
الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا للامور الوجودية وهذا المدرك
الوجودي ليس شرا في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشئ واما عدم كماله وسلامته
فليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا اذ ليس من وجوده
الاشرا منه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث
هو في العين لا يجوز الا ان يكون شرا وليس جهة اخرى يكون عنها غير شر

واما الحرارة اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها جهة اخرى حتى تكون
بها غير شر فالشر بالذات هو العدم وليس كل عدم بل عدم ما يقتضي طباع
الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدوم او الحابس
للكمالات عن مستحقه ولا خير عن عدم مطلق الا عن لفظ بغيره الى التعريف
عند من يحتاج الى معنى لفظ العدم فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول لكان
الشر العام وكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر
وانما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر اول
يعرض لها ولامر طار من بعد فالامر الذي في نفسه فانه يكون قد عرض للمادة في اول
وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فيتمكن منها هيئة من الهيئات تلك الهيئة مانع استعدادها
الخاص للكمال مثل المادة التي يكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من الاسباب
الطارية ما جعلها اردا مزاجا واعصى جوهرا فلم يقبل التخطيط والتشكيل والتقويم
فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل
حرم بل لان المنفعل لم يقبل فاما الامر الطاري فاحد شيئين اما مانع ومبعد للمكمل
واما مضاد واصل ممحق للكمال ومثال الثاني حصر البرد للنبات المصيب لكماله
في وقته حتى يفسد والاستعداد الخاص والجميع سبب الشر يوجد تحت فلك القمر
وجملة ما تحته طفيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت ثم الشر انما يصيب اشخاصا
وفي اوقات والانواع محفوظة وليس شيء من الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا
من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب
او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب

الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو كان على سبيل قصار من الكمالات الثانية ولا يقتضي له
من طباع الممكن الذي هو فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه وليس
هو شر بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة و
غيرها فان كان ذلك شرا لكان شرا لا من جهة ما نحن فيه بل هو شر بحسب كمال
الاصطلاح في ان يعم ويستغرق به وانما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص
انسان او شخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت
عنده حسن ذلك واشتاق واستعد لذلك الاستعداد كما ستشرح لك بعد واما قبل
ذلك فليس ما يبعث الى المقابلة طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تليها
الكمالات الاولى فاذا لم يكن عدما في امر مقتضى كان في الطباع فالشر في اشخاص
الموجودات قليل بل الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير فان هذه العناصر
لو لم يكن بحيث يتضاد وينفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه الانواع الشريفة
ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل
لا بالضرورة الى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احراقه لم يكن النار منتفعا
بها النفع العام فوجب ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون خيرا بعد ان
يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه وافاضة الخير من ان لا يترك الخير الغالب لشر
يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده
اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا اما يؤثر العاقل الاحراق بالنار بشرط ان
يسلم منها حيا على الموت فلو ترك هذا النوع من الخير لكان يكون ذلك شرا فوق
هذا الشر فكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجود الترتيب في نظام الخير ان يعقل

استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجود الحر[ا] ما يقع من الشر ضرورة فوجب ان
تفيض وجوده المقالة العاشرة الفصل الحادي والعشرون في المعاد والسعادة
والشقاوة الاخروية وبالحري ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت
ابدانها وانها الى حال تصير فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا
يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى من محسوسه
اليها كيفية ملائمة من الحس ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ
تذكر الامور الماضية الموافقة واذى كل واحد منها ما يضاده وتشترك كلها نوعا
من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق
كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال
بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان
مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله افضل واتم والذي ادوم والذي كماله
اوصل اليه واحصل له والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه
اشد ادراكا فاللذة التي له ابلغ واوفر لا محالة وهذا اصل وايضا فقد يكون الخروج
الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة
ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان
للجماع لذة ولكن لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان فيتوهم
العاقل ان لكل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة
عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه
وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب

نجله

نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار والبهائم حالة طيبة لذيذة كلا بل اية نسبة تكون للذات
العالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس
فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في عمره بتخيل اللذة اللحنية وهذا اصل
وايضا فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل
للنفس فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهية المرضى الطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية
الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية بل كان عدم الاستلذاذ كالخائف يجد الغلبة واللذة
فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو
كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق رجعت الى غريزتها فتاذت به مثل
الممرور فربما لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقى اعضاؤه فحينئذ ينفر
عن الحال العارضة وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهية للغذاء البتة بل كارها له وهو
اوفق شي له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في
طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقده وقد
يحصل سبب الالم العظيم مثل حرق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس مأوف
فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذ قد تقررت هذه الاصول
فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها الخاص
بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير
الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة
ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم كذلك
حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله

فاذا هذا المدرك هو الحسن المطلق والخير المطلق وجمال الحق ومصداره يتشوف بنواله وبنيه
وينخرط في سلكه وسائر ابناء جوهره واذ قيس هذا بالكمالات المشوقه التي
للقوى الاخرى يوجد في المرتبة التي يجب ان يستحيي معها ان يقال انه افضل واتم
منها بل لا نسبة لها اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة واما الدوام فكيف
قايس دوام الابدي بدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون
ما وصاله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه
هو هو بلا انفصال اذ العقل والمعقول والعاقل واحد او قريب من الواحد واما ان
المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر تعين يعرف بادنى
تذكر لما سلف بيانه وان النفس الناطقة اكثر تجردا او اشد نقصا للمدرك وتجريدا له
من الزوايد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها الخوض في باطن المدرك وظاهره
بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك او كيف تقاس هذه اللذة باللذة
الحسية البهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا هذا وانغمارنا في الرذائل لا نحس بتلك
اللذة اذا حصل شيء من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما قدمنا من الاصول ولذلك
لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان يكون خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا
وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا لا تحقيقا وخصوصا عند انحلال
المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينية ونسبة التذاذ هذا بالتذاذ ذلك
نسبة الالتذاذ الحسي بتنسم روايح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد
من ذلك بعدا غير محدود وانت تعلم اذا تأملت عويصا يهمك وعرضت عليك
شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس والنفس

الواهمة ايضا تترك الشهوات المعرضة وتؤثر الغرامات والالام الفادحة بسبب
افتضاح او خجل او تعيير او سوء مقالة وهذه كلها احوال عقلية تؤثر هي واضدادها
على المؤثرات الطبيعية فعلم من ذلك ان العالم العقلي اكرم على النفس في محقرات
الاشياء فكيف في الامور العالية الا ان النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من
الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور النبيهة لما قيل من المقادير فاما غايتها او انما الفضل
انه موجود الا ان شغلها بالبدن كما قلناه قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض
الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة
من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض حينئذ لها من الالم بفقده انه كفاء ما يعرض
من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الشقاء وحد
العقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها وتبديل الزمهرير المزاج فيكون
مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومانا اليه فيما سلف او الذي قد عمل فيه نار او زمهرير
فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم ان زال العائق
شعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال
يمكنها به ان تستكمل الاستكمال الذي لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي قد زال
عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية الحيوانية
بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الطيبة المحضة اجل من كل لذة واشرف
فهذه تلك هي السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون للكل واحد من الناقصين بل
للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شان
النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس بالطبع

للاول ولا ايضا في ساير القوى بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اكتساب
واما النفوس والقوى الساذجة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق
لان هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوى النفسانية
ان ههنا امورا تكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك
فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رايا وليس هذا الراي للنفس اوليا بل رايا
مكتسبا فهولاء اذا اكتسبوا هذا الراي لزم النفس ضرورة هذا الشوق فاذا
فارقت ولم يحصل معها ما يبلغ به الانفصال التام وقع في هذا النوع من الشقاء
الابدى لان اوايل الملكة العلمية انما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد فات
هولاء اما مقصرون عن السعى في كسب الكمال الانسى واما معاندون جاحدون
متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والجاحدون
اسوء حالا لما اكتسبوا من هيات مضادة للكمال واما انه كم ينبغى ان يحصل
عند الانسان من تصورات المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله يقع هذه
الشقاوة وفى تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة فليس يمكننى ان انص عليه
نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادى المفارقة
تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف
العلل الغائية للامور الواقعة والحركات الكلية دون الجزوية التى لا تتناهى ويتقرر
عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبداء الاول
الى اقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات
المفارقة للكل اى وجود يخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر من تغير بوجه من الوجوه

وكيف

وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليه ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة
استعدادا وكانه ليس يتبرا الانسان عن هذا العلم وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة
مع ذلك العلم فصار له شوق الى ما هناك تصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ونقول
ايضا السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملى من النفس ونقدم لذلك مقدمة
كانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال ما بسهولة من غير
تقدم روية وقد امر فى كتاب الاخلاق ان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين لا بان
تفعل افعال التوسط بل بان تفعل تحصل ملكة التوسط وملكة التوسط كانها موجودة
للقوة الناطقة والقوة الحيوانية معا اما القوة الحيوانية فبان تحصل فيها هيئة الاذعان
واما القوة الناطقة فبان تحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال كما ان ملكة الافراط و
التفريط موجودتان بالقوة الناطقة والقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة
ومعلوم ان الافراط والتفريط هما المقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة
الحيوانية وحصلت لها ملكة استعلائية حدثت فى النفس الناطقة هيئة اذعانية
واثر انفعالى قد يرسخ فى النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن
شديدة الانصراف اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيات الانقيادية
وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة الاستعلاء والتنزه فى ذلك غير مضاد
لجوهرها ولا مايل الى جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان
دائما ثم جوهر النفس انما كان البدن يغمره ويشغله عن الشوق الذى يخصه وعن
الكمال الذى له وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له او الشعور بالم الكمال ان
قصر عنه لا بان النفس منطبعة فى البدن او منغمسة فيه ولكن العلاقة التى كانت

منها وهو الشوق الجبلي والاشتغال بالبدن وما يورد عليه من عوارضه وما يتقرر
فيه من ملكات مبدأها البدن فاذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب
الاتصال به كان قريب الشبه من حالة وهو فيه فبما ينقص من ذلك يزول غفلته
عن حركة الشوق الذي الى كماله وبما يبقى فيه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف
بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم اذاه ثم ان تلك
الهيئة البدنية مضادة لجوهره موذية له وانما كان يلهيه عنها ايضا البدن وتمام انغماسه
فيه فاذا فارق النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذى
عظيما لكن هذا الاذى وهذا الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والعارض
الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت
تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذا ان يكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل
تزول وتمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس
البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات
البدنية الردية صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية
الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوة
بشوقها الى مقتضاها فتعذب عذابا شديدا بفقدان البدن ومقتضيات البدن
من غير ان يحصل المشتاق اليه لان ذلك قد بطل وخلق التعلق بالبدن قد
بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض الحكماء حقا وهو ان هذه الانفس ان كانت
زكية وفارقت البدن قد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لامثالها
على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا

البدن

البدن ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم وهو كمال فيسعدوا تلك
السعادة ولا شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوة بل كل هيئاتهم النفسانية متوجهة
نحو الاسفل منجذبة نحو الاجسام ولا منع في المواد السماوية عن ان تكون موضوعة
لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الاحوال الاخروية
ويكون الالة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية وتشاهد جميع ما قيل
لها من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية ويكون الانفس الردية في ذلك العقاب
بحسب ذلك المصور لهم وتنالها فان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل
تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به اعظم تأثيرا من
المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق
وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل في اليقظة
كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما يبتدى من باطن وينحدر اليه
والثاني يبتدى من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك
المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود من خارج واذا
ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن بسبب من خارج فان السبب الذاتي هو
هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة
الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها
تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ
عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو كان بقي فيها اثر من ذلك
اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان ينفسخ

فصل

الثاني والعشرون في علم النفس بعد المفارقة قال الشيخ الرئيس ابو علي في كتاب
الانصاف ان النفس اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا تعلقها
فانما يجوز ان يكون فيها ما يكون بالفعل والراي وسايرها بالفعل بما يليق بذلك
العالم الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادي
التي فيها هيئة الوجود كله فتنفعل به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من
الفيض المتمم حتى يحتاج ان ينفعل انفعالا ينال به كمالا ويقول قولا ينال به كمالا
وذلك هو الفكر والذكر ونحوه فانها تتنقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج الى طلب
نفس آخر فلا تتصرف في شيء مما كان في هذا العالم وفي تحصيلها على هيئاتها الجزئية
طالبة لها من حيث كانت جزئية والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهي متصلة
بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجري فيه عليه ولا اجب ان يذكر فكيف الفايز بسعادة
سعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق والعالم الاعلى الذي في حد السرمد
والدهر هو عالم ساكن ليس عالم التجدد الذي في مثله يتاتى ان يقع الفكر والذكر انما
عالم التجدد الذي في مثله يتاتى ان يقع الفكر والذكر عالم الحركة والزمان فالمعاني
العقلية الصرفة والمعاني التي تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل فكذلك حال النفس
والحجة في انه لا يجوز ان يقول ان صور المعقولات حصلت في الجوهر الذي في ذلك
العالم على سبيل الانتقال من معقول الى معقول تدريجا ذلك فلا يكون هناك
انتقال من حال الى حال حتى انه لا يقع ايضا للمعنى الكلي تقدم زماني على المعنى
الجزئي كما يقع ههنا حتى يكتسب المعلومات فيحصل الكلي اولا ثم يأتي الحالة
الزمانية فيحصل التفصيلي بل يكون العلم بالمجمل من حيث هو مجمل وبالمفصل

من حيث هو مفصل معا لا يفصل بينهما الزمان واذا كان هذا هكذا في الجوهر الذي
هو كالخاتم فكذلك هو في الجوهر الذي هو كالشمع فان نسبة الجوهر الذي هو
كالشمع حتى يرتفع العوايق الى الذي هو كالخاتم نسبة واحدة فلا يتقدم
فيها انتقاش عنه ولا يتاخر آخر بل الكل معا ويعقل ان كل شي كليا كان
او جزئيا يحصل صورته في هذا العالم مع اسبابه فكل جزئي فانه مدرك هناك
على الجهة التي لزمت من اسبابه وهي جهة تحصيل الجزئي كليا فقد تبين انه لا يجب ان
يكون معلومات غير متناهية فان امتناع غير المتناهي انما يكون في اشياء مخصوصة
فاذا كان الامر على ما ذكرنا فتبين ان النفس الانسانية بعد المفارقة لا تدرك شيئا
من الاشياء الجزئية لا بذاتها ولا بنفسها من حيث هي جزئيات فان كل ادراك جزئي
يكون بآلة جسدانية فان الجزئي هو المشار اليه في الحقيقة المشار اليه يكون له وضع
واين ومحل وهذه من علايق المادة الجسمانية فاذا ادركت النفس انما تدرك ذاتها
من حيث هي مجردة فان كل مجرد عن المادة يعقل ذاته ويعقل انه يعقل انما المانع
عن التعقل هو علايق المادة والفلك تدرك الاشياء الاخر باسبابها فيكون
علمها علما كليا وان علمت شيئا جزئيا او فعلت فانما يكون ذلك تحت الكلي
باسبابه فاذا لا علم هناك الا على الوجه الكلي وهذه جملة لها تفصيل والمستبصر
يقنع بذلك وان كنا وعدنا ان نشبع الكلام فيه لكنا لما راينا الكل مجموعا في هذا
القدر آثرنا الاقتصار عليه **الفصل** الثالث والعشرون في الشروع في ذكر النبوة
وان الانبياء عليهم السلام كيف يوحى اليهم بالمعقولات بلا تعلم بشري فالناس المتفقون
لاسم الانسانية هم الذين يتفقون في الانواع السعادة الحقيقية وهو لا على مراتب الفضل

نادرا هم والكلام الذي يختص بالقوة النبوية والقوة النبوية لها خواص
ثلث قد تجتمع في انسان واحد وقد لا تجتمع بل تتفرق فالخاصة الواحدة تابعة
العلاقة القوة العقلية وذلك ان يكون هذا الانسان حدس القوي جدا
من غير تعليم مخاطب من الناس يتوصل من المعقولات الاولى الى الثانية
في اقصر الازمنة لشدة اتصاله بالعقل الفعال اما ان هذا وان كان اقليا
نادرا فهو ممكن غير ممتنع فبيانه بان اقول ان الحدس ليس ما يفهم العقل الحكس
هو التفطن للحد الاوسط من القياس بلا تعليم واذا تأمل الانسان فان جميع العلوم
حاب بالحدس فقد احدس شيئا وذلك الآخر يعلم ما حدس هذا او حدس شيئا آخر
وكذلك حتى بلغ العلم مبلغه فكل مسئلة فالحدس جائز والنفس القدسية يحدس
كل مسئلة عليها جائز ليس بعض المسائل اولى من بعض ثم من الانفس ما هو كثير الحدس
ومنه ما هو قليل الحدس وكما ان النقصان في الحدس ينتهي الى عدم الحدس فيكون
واحد من الناس لا سبيل له الى حدس شيء او علم بل ويكون ممن لا يمكنه ان يعلم
شيئا لضعف قوة ذهنه كذلك يمكن ان يكون في طرف الزيادة فمن يكون
اكثر الاشياء وكلها حدسا لقوة نفسه لانه ليس لقوة الذهن حد لا يجوز ان
يتوهم ازيد منه الى ان يكون حادسا لكل معقول وهناك يكون النهاية وكما
ان الحدس ايضا يكون في زمان اطول وفكره اطول وقد يقع في زمان اقصر
وفكره اقصر فكذلك قد يمكن ان يكون الحدس القصير جدا او قريب من الحد فتبين
من هذا انه ليس يمتنع ان يوجد من اشخاص الناس من يحدس المعقولات كلها او
اكثرها في اقصر الازمنة فيستمر من الاوايل العقلية الى الثواني على سبيل الترتب

استمرارا

استمرارا اما هذا ولا يبعد ان يكون مثل هذه النفس قوة غير مدغمة للطبيعة وممنعة
عن المحادات الشهوانية والغضبية الا على ما يحكم به العقل فهذا هو اشرف الانبياء
واجلهم وخصوصا اذا انضم الى صاحبته هذه سائر الخواص التي اذكرها وهذا
الانسان قوته العقلية كزيت والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعة فيحيلها الى
جوهره وكانه النفس قيل يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور فصل
الرابع والعشرون في ان الوحي في المنامات كيف يكون ربما ذا اتفاق النبوة
الرؤيا واما الخاصية الاخرى فهي متعلقة بالخيال الذي للانسان الكامل المزاج
وفعل هذه الخاصية هو الانذار بالكائنات والدلالة على المغيبات وقد يكون
لاكثر الناس في حال النوم بالرؤيا واما النبي له هذا في حال النوم والتقظ
معا فاما السبب بمعرفة الكائنات فاتصال النفس الانسانية بنفوس الاجرام
السماوية التي بان لنا فيما سلف انها عالمة بما يجري في العالم العنصري وان
ذلك كيف هو وان هذه النفس في الاكثر انما يتصل بها من جهة مجانسة بينهما
والمجانسة هو من المعنى الذي هناك اقرب الى همها من هذه فان ما كرها يرى
ما هناك ما هو مجانس لاحوال بدن هذه النفس او من تقرب منه وان كانت
يتصل ايضا لا كليا فانما يتأثر فيها في الاكثر تأثير اكثر ما كان عرب مهما وهذا
الاتصال بين النفس الناطقة الارضية والنفس السماوية امر لها بالذات
وفي الطباع ولكن الانقطاع هو الامر العارض وهذا الاتصال هو من جهة التوهم
والخيال واستعمالها في الامور الجزوية واما الاتصال العقلي فذلك شيء آخر
وليس كلامنا فيه ثم الخيال يشغله من خاص افعاله في اليقظة سببان احدهما

وهو الحس فان النفس والحاس المشترك اذا اقبلا على الانفعال من المحسوسات
اعرضا عن الخيال وهدا الخيال اليهما وخلا فيه وشغلاه عن فعله الخاص
فلم يكن للخيال فعل قوى والثانى فوقه وهو العقل فان العقل لا يمكن الخيال
من الاشتغال بفعله الخاص لاستعماله اياه اكثر لنفسه دايما وبهذا لا يمكن التخيل من
الاقبال على الصور الغير الموجودة واذا سكن فعل الشيئين قوى الخيال وان الحس فاذا
تعطل ذلك عند النوم واما العقل فاذا لم يحصل اكثر لاستعماله لسوء المزاج ولهذا يتخيل
للمجانين امور ليست لها حقيقة فيبقى ذلك فى خيالهم حتى يكون حالة خيالية الوجود
والماخوذ من الحس فينعكس الصور الخياليه الى الحاسة المشتركة فيتصور فيها فيكون
كانها معاينة مشاهدة فان الحاسة المشتركة قد يقبل الصورة من الحواس الجزئية
وقد يقبل من الخيال والوهم فاذا حصلت فيه صورة وتاكدت انعكست الى
الحواس الجزويه فصارت فيها بالحقيقة وكانها مشاهدة من خارج ولولا هذا لم يمكن
ان يتخيل للممرور من ماليس بموجود فلان الحس شاغل للنفس بباقى المحسوسات
عن الرجوع الى ذاته وشاغل ايصال للخيال بما يورده عليه عن الانفراد بقوة فعله
كان الاكثر من الناس غير متصلين بالانفس السماوية فى خيال اليقظة كالمحجوبين
عنها فاذا ناموا فربما وجدوا فرصة لذلك وربما كان فى الخيال اذكار من امور سالفة
واشتغال بمحاكاة احوال الامزجة فيحدث للنفس الالتفات اليها ويقطعها عما لها فى الطبع
ان يتصل به فان وجدت فرصة شاهدت الاحوال التى من هذا العالم
فى ذلك العالم فربما اخذها الخيال بكمالها ولم ينتقل عنها وهذا قليل ايضا ففى اكثر
الامر ياخذ الخيال ويحاكى كل ما ثبت هو من ذلك بل يحفظ ما راى بعينه وربما اشتغل

بذلك

بذلك يحفظ ما يتخيل والحفظ ما راى ثم المعبر يحكى ويحدس ان هذا الخيال حكاية عن
اى معنى مثل ما كان ان الانسان ربما تفكر فى شىء فيشغله الخيال عنه وانتقل الى غيره
واستمر فى ذلك شيئا بعد شىء حتى نسى الانسان اول تفكره فاذا قصد ليتذكر احد
يرجع بالعكس ان الذى يتخيله فى الحال عن اى شىء لاح له وذلك ايضا عن
الى السبب وقع فى وهمه فلا يزال يرجع القهقرى حتى يبلغ اول تفكره الفصل
الخامس والعشرون فى الامور العظيمة التى يسمعها ويراها الانبياء عليهم السلام
وهى محجوبة عن احساسها فمن كان خياله قويا جدا ونفسه قوية جدا لم تشغله المحسوسات
بالكلية ولم يستغرقه وفضل منه ما ينتهز الفرصة من الاتصال بذلك العالم وامكنه ذلك
فى اليقظة واجتذب الخيال معه فراى الحق يحفظه وعمل الخيال عمله فيتخيل ما راه كالمحسوس
المبصر والمسموع فبعضه يتخيل شيئا لا يمكن ان يوصف حاله وبعضه غلاما محكيا
على التمثيل الذى جرى اليه الخيال موفورا لا يمكن حسن منه فربما يؤدى كلاهما وربما
يؤدى احدهما او يؤدى ما هدى الى خاص وما هدى الى عام وليس يخيل الذى يعقل
هذا فى الاتصال بمبادى الكاينات بل عند سطوع العقل الفعال واشراقه على نفسه
بالمعقولات فياخذ الخيال ويتخيل تلك المعقولات ويصورها فى الحس المشترك فيرى
الحس له عظمة وقدرة لا يوصف فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقة وكمال
الخيال معا الفصل السادس والعشرون فى اصحاب الجن كيف يتفق لهم يخبروا
عن المغيبات وقد يتفق لاصحاب الجن شىء من الانذار بالكاينات وذلك
لان مزاجهم ردى وخيالهم قوى لسبب اليبس الغالب على مزاج روحهم الذى
فى الدماغ للخلط المحقق اياه فلرداءة مزاجهم تبطل المقاومة التى يقع من العقل

النطق للخيال فيقوى الخيال حتى لا يكاد يميز عن الحس وحتى ان ذلك الانسان
يمر به شيء فلا يراه ولا يسمع صوتا فلا يحس ثم يكون احساسه ايضا ضعيفا لفساد
مزاج الآت الحس فلا يمانع الخيال كثير ممانعة والخيال لا يمانع النفس بما هو خيال من
الاتصال بالعوالم العالية بل يحث اليه ويشتهي ان يجذب في النفس امر فيتخيله
ولكن انما ممانعة اذ يشغله شاغل من حس او اوهام يهم من تخيل واما اذا لم يشغله شاغل
ولم يستول عليه تخيل بطلب المعاني التي كانت تشغله ويهمه من المتخيلات بها فان
لكل قوة ما لا ولم يكن الحس وضعف قوى الاستيلاء عليها امكن ان يجد النفس فيه فرصة
وخلاصا من الشغلات ويلزم ذلك الخلاص ان يتصل بالعالم السماوي فان ذلك
مبذول له في سمعه ما لم يعق عائق فيخبر ويشاهد امورا من احوال العالم ويسمى
يشرف هذا الانسان بالخاسة فانه في تغطيه كالنائم عقله وعدم عقل
الفصل السابع والعشرون في الخاصية الثالثة التي للنفس الشيء من تغيير الطبيعة
واما الخاصية الثالثة التي للنفس الشيء من تغيير الطبيعة واما الخاصية الثالثة التي
للنفس الشيء فهي تغيير الطبيعة فانه يمكن ان يكون من القوة بحيث يصدر عن اولها
في غير ابدانها ما قد يصدر عن اكثر الانفس في ابدانها من التغيرات التي هي مبادي
الاستحالات العظيمة الى الخير والشر والحوادث التي لها في الطبيعة اسباب كالزلازل
والرياح والصواعق وقد قررنا قبل هذا المعنى ثم من شان الانفس ان يحدث في ابدانها
حرارة قوية بالفرح يكون سببا لدفع كثير من الالام وبرودة قوية بالغم والخوف
يكون سببا للامراض بل الهلاك وقد يكون الاوهام النفسية اسبابا لرياح
تحدث وحركات بغير اختيار تحدث ومادة الابدان العنصرية كلها في الاصل

واحدة

واحدة والعنصر لجميع ذلك قابل فان كان الفاعل قويا اطاعه العنصر لا محالة وقد
قررنا ان للنفس ان يفعل في العنصر شيئا على مجرى فعل الطبيعة ولكن لا
باسباب الطبيعة المتعارفة فلا يبعد ان يكون نفس قوية يتجاوز بتأثيرها هذا
ذاتها وقد يكون حالها حال النفس التي ذكرناها في فصل العناية والتدبير فليتذكر
ذلك ههنا واما العين فيشبه ان يكون خاصية ثانية من هذا الباب فان العين
اعتقاد وجود الشيء مع اعتقاد ان وجوده اولى ليستلزم فيتبع الوجود ذلك
الاعتقاد فيدخل مزاج ذلك الشيء آفة والاوهام التي تنسب الى بعض الامم ان
صحت فعلى هذا السبيل وهذا امر لا يبعد وليس قياس يوجب امتناعه بل القياس
يوجب امكانه وان كان نادرا الفصل الثامن والعشرون في منافع العبادات
في الدنيا والآخرة ثم ان هذا الشخص الذي هو نبي ليس مما يتكرر وجوده في كل
وقت فان المادة التي تقبل كمالا مثله يقع في قليل من الامزجة فلا بد ان
يكون النبي قد دبر لبقاء السنة والشريعة في امور المصالح الانسانية تدبيرا
والفائدة في ذلك استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع
النسيان فيه مع انقراض القرن الذي بعث النبي فيجب ان يكون على الناس
افعال يستبين تكرارها عليهم في مدة متقاربة حتى يكون الذي متقاربة يلفان
مضاهيا للمقتفي منه فيعود به التذكر من راس فيجب ان يكون هذه الافعال
مقرونة بما يذكر الله والمعاد لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكير اما ان يكون
بالفاظ يقرب الى الله ويستوجب الجزاء وهذه الافعال يجب ان يكون منقسمات
وهي اما حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل

الصلوات واما اعدام الحركات فمثل الصوم فانه وان كان معنى عدميا
فانه تحريك عن الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبها انه على جد من الامور ليس هذرا
فيتذكر بسبب ما ينويه من ذلك وانه التقرب الى الله ويجب ان يخلط بهذه الاحوال
مصالح اخرى فى تقويم السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعل
وذلك مثل الجهاد والحج فان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة
الله وانها خاصة لله تعالى ويعين افعال مما لابد منها للناس ايضا فى ذات الله
تعالى فانها مثل القرابين مما يعين فى هذا الباب معونة شديدة والموضع الذى منفعته
فى هذا الباب هذه المنفعة اذا كان فيها ماوى الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا
وذكراه فى المنفعة المذكورة تالية ذكر الله تعالى والملائكة والماوى الواحد ليس
يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحرى ان يفرض اليه مهاجرة وسفر
ويجب ان يكون لشرف العبادة من وجه هو ما يفرض شروطها انه مخاطب لله
ومناج اياه وصاير اليه وماثل بين يديه وهذا امر الصلاة فيجب ان يسن للمصلى
من الاحوال التى يستعد بها للصلوة ما جرت العادة بمواخذة الانسان نفسه
عند لقاء الملك الانسانى من الطهارة والتنظف وان يسن فى الطهارة والتنظف
سننا بالغة بان يسن عليه فيه ما جرت العادة بمواخذته به عند لقائه
من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
كذلك كل وقت من اوقات العبادة له اداب ورسوم محموده فهذه الاحوال تنفع
بها العامة فى رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد فى انفسهم فيدوم له التشبث والشرايع
لسبب ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض

قرن او قرنين واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء لهم فى المعاد وقد قررنا
حال المعاد الحقيقى واثبتنا ان السعادة فى الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتبعيدها
من اكتساب الهيئات البدنية المضادة للسعادة وهذا التنزيه يحصل باخلاق
وملكات والاخلاق والملكات انما تكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس
عن البدن والحس وتديم تذكرها المعدن الذى لها فاذا كانت كثيرة الرجوع
الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه افعال متعبة
وخارجة عن عادة الفطرة بل هى الى التكلف فانها تبعث البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب
الارتياض الا فى اكتساب اغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس المحاولة
لتلك الحركات ذكر الله والملائكة وعالم السعادة شاءت او ابت فيتقرر بذلك
فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلم تنفعل
منه فاذا اجرت عليها ايضا افعال بدنية لم تؤثر فيه وملكة تاثرا لو كان مخلدا اليها
منقادا لها من كل وجه ولذلك قال القايل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات
فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى جهة الحق والاعراض
عن الباطل وتشديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة البدنية وهذه
الافعال لو فعلها واحد ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع اعتقاده
ذلك يلزمه فى كل فعل ان يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان
يفوز من هذا الذكا بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبى صلى الله عليه وآله
وسلم من عند الله ان يسنه وان ما سنه من عند الله فالنبى يفرض عليه من عند الله

ان نفرض مساواته ويكون التفاوت في العبادة للعابدين فيما سعى فيهم لسنته الشريفة
التي هي اسباب وجودهم وبما يقربهم عنه المعاد من الله زلفى بركاتهم والحمد لله
رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين الرسالة الملحقة
بعلم الربوبية بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله كما هو اهله في ذكر بيان مسائل
ونكت من علم ما بعد الطبيعة تجري مجرى الاسرار منها بعضها في صفات الباري تعالى
وخواص افعاله وبعضها في ذكر العقول الفعالة ولوازمها وبعضها في المباحث
الامور النفسانية من الشعور بالذات والرجوع الى الذات وبعضها في الاجرام
السماوية وتأثيراتها وفي فنون شتى من هذا العلم وهي تشتمل على اربعة ابواب كل
باب يشتمل على فصول نذكرها ان شاء الله الباب الاول في صفات الباري تعالى
احد عشر فصلا الفصل الاول في بيان معنى علم الباري تعالى ان العالم يعتبر
مضافا الى الشيء المعلوم بهيئة تحصل في ذاته وليس الحال في العالمية كالحال
في التيامن والتياسر الذي اذا تغير الامر الذي كان متيامنا لم يتغير هيئة من
كانت له هذه الاضافة فالمتغير ليس الا نفس هذه الاضافة اعني التيامن
فان الاضافة قد يكون بهيئة في المضاف والمضاف اليه كالحال في العاشق و
المعشوق والعالم والمعلوم وقد لا يكون بهيئة كالحال في التيامن فان العالم
يبطل علمه ببطلان هيئة كانت الاضافة بينه وبين المعلوم بسببها والمتيامن
لا تبطل منه هيئة ثم يبطل ببطلانها التيامن فالاضافة بالحقيقة عارضة لتلك
الهيئة التي في العالم والعاشق لان تلك الهيئة هي نفس الاضافة والعلم هيئة
تحصل في العالم توجد مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه فبطلان العلم مع عدم

ذات

ذات الشيء المعلوم ويبطل مع عدمه فبطلان العلم مع عدم ذات الشيء المعلوم يعني
الامر الذي له المعلوم صفة وهو الذي هو من خارج بل العالمية امر زائد على
التضايف الذي بينهما الا ترى ان المعدوم ايضا معلوم ولا ذات له من خارج
فللعالم مع كل معلوم هيئة خاصة فالعلم ليس هو وجود المعلوم في ذاته اذ ليس وجود
الشيء في ذاته سببا لحصول العلم والا لم يكن علم بالمعدوم بل العلم وجود هيئة في ذات
العالم فالشيء اذا كان معلوما ثم يصير لا معلوما فلا محالة يتغير في العالم لا نفس الاضافة
مطلقة فواجب الوجود لو كان علمه زمانيا اعني زمانا مشارا اليه حتى يعلم ان الشيء الفلاني
في هذا الوقت غير موجود وغدا يكون موجودا كان علمه متغيرا فانه كان ان هذا
الشيء غير موجود الآن ويصير موجودا غدا كذلك العلم به اما ان يعلم كذلك فيكون
متغيرا واما ان يكون علمه غدا كعلمه في هذا اليوم بل قد تغير واما انه كيف يكون
علمه فهو ان يكون بسبب اعني ان يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا
كانت الاشياء كلها واجبة عنه الى اقصى الوجود فانه يعرفها كلها اذ كلها من
لوازمه ولوازم لوازمه واذا علم انه كلما كان كذا كان كذا اعني جزويا كلما كان
كذا اعني جزويا آخر ويكون هذه الجزويات مطابقة لهذا الحكم يكون قد عرف
الجزويات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان يتناول اي جزوي كان
لهذا المشار اليه الآن هذا الجزوي لما يخصص فالاسباب مخصصة جزوية ايضا
والجزويات قد تعرف على وجه كلي ما لم يكن مشارا اليها او مستندة الى مشار اليه
مثال ذلك انك اذا قلت من سقراط فيقول هو الذي ادعى النبوة فقتل
ظلما وان ملك فان هذا كله يمكن حمله على كثيرين ما لم يستند الى شخص فيقول

هو هذا الانسان المشار اليه فان سقراط حينئذ مشار اليه اذا هو مستند الى مشار اليه
فواجب الوجود لا يجوز ان يكون علمه بالجزئي بحيث يكون مشارا اليه كالكسوف
مثلا فيقول هذا الكسوف المشار اليه او الكسوف الذي يكون في هذا اليوم او غدا
فانه يعرف غدا ايضا على وجه كلي فانه يعرفه بعد زمان كذا وحركة كذا فلا يعرفه
مشارا اليه وواجب الوجود مع احاطة علمه بالجزئيات وبنظام الموجودات على وجه
كلي وكذلك يعلم ان نظام العالم هو نظام واحد اي هذا النظام المعقول فيكون
قد احاط علمه به على وجه كلي فانه ان لم يحط علمه بوحدانية النظام المعقول لم يكن
قد عرف العالم على حقيقته ومثال هذا ان منجما اذا قال انه في هذا الوقت يقارن
القمر كذا يكون العلم به متغيرا لان هذه المقارنة بعينها لا يقع على غيرها فلهذا يبطل
العلم مع بطلان هذه المقارنة فهذه المقارنة متشخصة بزمان شخص وهو هذا
الوقت لانها كانت في هذا الوقت فلا يمكن حملها على غيرها فالاول اذا كان يعرف
من ذاته لوازمه ولوازم لوازمه على ترتيب السببي والمسببي ويعلم انه كلما كان كذا
كان كذا اي السبب عن ذلك السبب اذ هو سببه المطابق له فانه يكون عارفا
بالاشياء كلها على وجه كلي ولكن لا نعرف الاسباب كلها والا كان علمنا علما كليا
لا يتغير لو ادركنا الشيء باسبابه ومع ذلك فانه لا ينفك عن التصور والتعقل
من معارضة الوهم فبعضه وبعض الاسباب متوهمة لا معقولة مثال هذا ان منجما
يعلم ان الكواكب الفلاني كان اولا في الدرجة الفلانية فصار الى الدرجة
الفلانية ثم بعد كذا ساعة قارن الكوكب الفلاني ثم دخل بعد كذا ساعة في
الكسوف ثم بقي بعد كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم فارق الشمس وانجلى ويكون

قد عرف

قد عرف كل ذلك باسبابه ولا يكون قد عرف ان هذا الكوكب في هذه الساعة
في الدرجة الفلانية حتى يكون الساعات التي بعدها مستندة الى هذه الساعة وتاليها لها
فيتغير علمه بحسب تغير الاحوال وتجدده فاذا عرف على الوجه الذي ذكرناه اعني بالسبب
كان حكمه في اليوم وامس وغد حكما واحدا والعلم لا يتغير فانه صحيح دائما في هذا الوقت
وفيما بعده وفيما قبله ان الكوكب الفلاني في كذا ساعة يقارن الكوكب الفلاني
فاما ان قال ان الكوكب الفلاني في هذا الوقت المشار اليه المستفاد علمه من خارج
مقارن للكوكب الفلاني وغدا مقارن لكوكب آخر فانه اذا جاء غد بطل الحكم
الوقتي والعلم الوقتي فاذا الفرق بين العلمين ظاهر فواجب الوجود علمه على الوجه
الكلي علم لا يعزب عنه مثقال ذرة وهذا الكسوف الشخصي وان كان معقولا على وجه
كلي اذ قد علم باسبابه والمعقول منه بحيث يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل واحد
منها حاله حال هذا الكسوف فان الاول يعلم انه شخصي في الوجود وعلمه محيط بوحدانيته
فانه ان لم يعرف وحدانيته لم يعرفه حق المعرفة وكذلك نظام الموجودات فانه
وان عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز حمله على كثيرين فانه يعلم على انه واحد
وكذلك يعلم ان العقل الفعال واحد وان كان عقله على وجه كلي ويعلم ان هذا
الكسوف شخصي لا يمنع المعقول الكلي والعلم ما يكون بالاسباب والمعرفة
ما يكون بالمشاهدة والعلم لا يتغير البتة ولو كان جزئيا فان علمنا بان الكسوف غدا
يكون مركب من علم ومشاهدة ولو كان غدا لم يكن مشارا اليه بل كان معلوما
باسبابه لم يكن الا علما كليا ولم يكن يجوز ان يتغير ولم يكن زمانيا فان كل علم
لا يعرف بالاشارة وبالاستفادة الى الشيء المشار اليه كان لسببه العلم بالسبب لا يتغير

ما دام السبب موجودا لكن العلم الذي يتغير هو ان يكون مستفادا من وجود
الشيء ومشاهدته فواجب الوجود منزه عن ذلك اذ لا يعرف الشيء من وجوده
فيكون علمه زمانيا ومستقبلا متغيرا ولو كان يعرف حقيقة واجب الوجود وما توجبه
ذاته من صدور اللوازم كلها عنه لازما بعد لازم الى اقصى الوجود لكنا نحن ايضا
نعلم الاشياء باسبابه ولوازمه فكان علمنا ايضا لا يتغير واذا كان هو يعقل ذاته
وما يوجبه ذاته فيجب ان يكون علمه كليا باسباب الشيء ولوازمه فلا يتغير وكذلك
لو كنا نعلم اوقات مقابلة للشمس ولا عرض لكنا نعلم كل كسوف يكون قبلها واسبابه
ولوازمه وكان علمنا به قبل الكسوف وعنده وبعده علما واحدا لا يتغير لانه لكان
لسبب وما دام العلم بالسبب حاصلا فالعلم بالمعلوم بذلك السبب لا يتغير
الفصل الثاني في بيان ارادته هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهي مقتضى
ذاته فهي غير منافية فلا يعوق ذاته فهذه الاشياء كلها مراده لاجل ذاته
لكونها مراده وليس لاجل ذاته لانها مقتضى ذاته فليس يريد هذه الموجودات
لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا لو كنت تعشق شيئا لكان جميع
ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذلك الشيء وكذا انما يريد الشيء لاجل شهوة او لذة
لا لاجل ذات الشيء المراد ولو كان الشهوة واللذة او غيرهما من الاشياء شاعرة
بذاتها لكان مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها لانها
صادرة عن ذاتها والارادة لا يكون الا عن ذاته فكل ما يصدر عن فاعل فانه
اما ان يكون بالذات يكون اما طبيعيا واما اراديا وكل فعل يصدر عن علم فانه يكون
بالطبع ولا بالعرض فاذا يكون بالارادة وكل فعل يصدر عن فعل والفاعل يعرف

صدوره

صدوره عنه ويعرف انه فاعله فان ذلك الفعل صدر عن علمه وكل فعل صدر عن
ارادة فاما ان يكون مبدا تلك الارادة علما او ظنا او تخيلا مثلا ما يصدر عن العلم
فعل المهندس او الطبيب ومثال ما يصدر عن الظن التحرز مما فيه خطر ومثال
ما يصدر عن التخيل فاما ان يكون طلبا لشيء نسبة شيئا عاليا او طلبا لشيء نسبة
شيئا حسيا لتحصيله لمشابهته للامر العالي او الامر الحسي ولا يصح ان يكون فعل
واجب الوجود بحسب الظن او بحسب التخيل فان كل ذلك يكون لغرض ويكون معه
انفعال فان الغرض يتوخى في ذي الغرض فاذا انفعل عنه وواجب الوجود بذاته
واجب من جميع جهاته فان احدث فيه غرض فلا يكون من جهة انفعاله عن الغرض
واجب الوجود بذاته فاذا يجب ان يكون ارادته علميه والاولى بنا ان نفصل
ههنا امر الارادة فنقول اذا اردنا شيئا فانا نتصور ذلك الشيء او تخيليا او علميا
ان ذلك الشيء المتصور موافق والموافق هو ان يكون خيرا او نافعا ثم يتبع
هذا التصور والاعتقاد شوقا اليه والى تحصيله فاذا قوي الشوق والاجماع
حرك القوة التي في العضلات الالة الى تحصيله وبهذا السبب يكون افعالنا
تابعة للغرض وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التام فلا يصح ان يكون فعله
لغرض فلا يصح ان يعلم ان شيئا هو موافق له ويشتاقه ثم يحصله فاذا ارادته
من جهة العلم ان يعلم ان ذلك الشيء في نفسه خير وحسن ووجوده يجب ان
يكون على الوجه الفلاني حتى يكون وجودا فاضلا وكون ذلك الشيء خيرا لا لكونه
فلا يحتاج بعد هذا العلم الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام
الاشياء الممكنة على الترتيب الفاضل وهو سبب موجب لوجود تلك الاشياء

على النظام الموجود والترتيب الفاضل وبالجملة فلوازم ذاته اعني المعلومات
لم يعلمها ثم رضي به بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها
عنه نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا للذات
الفاعل فعل ما كان غير مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو من
ارادته لانه مناسب له فيقول هذه المعلومات صدرت عن مقتضى ذات واجب
الوجود بذاته المعشوقة له مع علم منه بانه فاعلها وعلتها وكل ما صدر عن شيء من
الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل يصدر عن فاعل وهو غير مناف له
فهو مراده فاذا الاشياء كلها مراده لواجب الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي
من الغرض لان الغرض في رضاه بصدور تلك الاشياء عنه انه مقتضى ذاته
المعشوقة له فيكون رضاه بتلك الاشياء لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله هو ذاته
ومثال هذا اذا احببت شيئا لاجل انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان
فذلك المعشوق المطلق هو ذاته ومثال الارادة فينا نحن اذا نريد شيئا ونشتاقه
لانا محتاجون اليه وواجب الوجود يريده على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليه
لانه غني عنه والغرض لا يكون الا مع الشوق بانه يقال لم طلب هذا فيقال لانه
اشتهاه وحيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في
تحصيل المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل الشيء غرض وما يتبع ذلك
التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد يكون لنفس الفعل وقد يكون نفعا
تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية وكذلك
البنا قد يكون غرضا وقد يكون الاسكان به غرضا ولو انا عرفنا الكمال

الذي

الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم نظم الامور الذي نعين على مثاله حتى كانت
الامور على غاية النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي
هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض
ولذلك لو عرفنا مثلا الكمال في سياسة ثم رتبنا امور ذلك البنا على مقتضى
ذلك الكمال هو الفاعل كان الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا
اذا تصورنا شيئا وعرفنا انه نافع او صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة
الشهوانية ما لم يكن هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد
المذكورين وهي حركة القوة الشوقية ارادة اخرى الا نفس هذا الاعتقاد فكذلك
ارادة واجب الوجود فان نفس معقوليته الاشياء له على الوجه الذي اوما اليه هي
علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى شوق الى ما يعقله وطلب لحصوله وكمن الاحتياج
الى القوة الشوقية ويحتاج في الارادة الى الشوق ليطلب بالالات ما هو موافق لنا
فان فعل الالات يتبع شوقا يتقدمه وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال
الالات فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي
يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بحركات الترتيبات وهذا هو الغاية بعينها فانا
لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم ترتيب الموجودات التي كنا
نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال
نفس الفاعل ثم كان يصدر الموجودات عن مقتضاه كانت الغاية
حاصلة هناك وهي نفس الارادة والارادة نفس العلم والسبب في ذلك
ان الفاعل والغاية شيء واحد والغاية هي ان يعقل واجب الوجود بذاته انه

لا لان كيف يجب ان يكون اعضاؤه او السماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكون
فاضلين ويكون نظام الخير منهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او طلب او غرض
آخر سوى علمه بما ذكرنا وموافقته معلومة لذاته المعشوقة له فان الغرض والحاجة يطلب
الى السفل اعنى لو طلب الخلق طلب لغرض اعنى ان يكون الغرض الخلق او الكمالات
الموجودة في الخلق اعنى ما يتبع الخلق طلب لكمال لم يكن او لتكميل وهذا لا يليق
بما هو واجب الوجود من جميع جهاته فان قال قائل انما نعقل افعالا بالغرض ولا
يكون لنا فيه نفع كالاحسان الى الناس من دون ان يكون لنا فيه فايدة
فلذلك يصح ان يكون واجب الوجود يخلق الخلق لاجل الخلق لا لغرض آخر
مع الخلق كالمحسن الى الناس قلنا ان سبيل هذا العقل لا يخلو عن غرض فانا نريد الخير بالغير
ليكون لنا اسم حسن او ثواب او شيء مما اولما بان يكون لنا وان لا يكون يحسن طلبه
اختيارنا او يكون قد فعلنا امرا واجبا وفعل الواجب يعمله او يسمعه او يحمده
وان لم يفعل ذلك الواجب لم يكن لنا سمعه من هذه الاشياء وعلى كل حال فالغرض فايدة
وقد بينا ان الغرض هو السبب في ان يصير الفاعل فاعلا بعد ان لم يكن ولا يجوز
ان يكون لواجب الوجود بذاته هو تام او يحصل له صفة لم يكن عليها فانه يكون ناقصا
من تلك الجهة تلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا وعلى جميع الاحوال فذلك
لا يليق به لا النقصان ولا التكميل فقد عرف ارادة واجب الوجود بذاته وانها
بعينها عنايته وان هذه الارادة غير حادثة وبينا ان لنا ايضا ارادة على هذا الوجه

الفصل الثالث في بيان قدرته كما ان الاول تعالى اذا اشتمل بذلك الفضل الوجود.
نحن اذا اشتقنا تبعه الشوق وادى الاجماع تبعه تحصيل الشيء بحركة الاعضاء واعلم ان القدرة

هو ان يكون الفعل متعلقا بمشيته من غير ان يعتبر معها شيء آخر والقدرة فيه
عند علمه فانه اذا علم وميل فقد وجب وجود الشيء والقدرة فينا عند المبدا
المحرك وهي القوة المحركة لا القوة العاقلة والقدرة فيه خالية عن الامكان
وهو صدور الفعل عنه بارادة تجب من غير ان يعتبر معها وجوب سبب آخر او يعتبر
لا انه اراده ولا انه لم يرد وليس هو مثل القدرة فينا فان القدرة فينا هي بعينها
القوة وهي منه الفعل فقط فانه لم يعتبر على هذا الوجه كان فينا امكان وواجب
الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هي بعينها ارادته وعلمه
كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع ارادته الى
علمه والارادة فينا تابعة لغرض ولم يكن منه غرض البتة غير ذاته والارادة فينا
مختلف لان الاغراض فينا مختلف وفي الابديات والكواكب لا يختلف الارادة
فينا مختلف وفي الابديات والكواكب لا يختلف الاغراض فلا يختلف الارادات
فكان افعالها الصادرة عنها صادرة عن طبع لعدم الاختلاف فيها وكذلك القدرة
منه مخالفة لقدرتنا فانها فيه غير امكان وفينا بامكان وارادة الشيء غير تحصيله
فان ارادة الشيء بالحقيقة تصورته مع موافقته لتصورته فاذا تصورنا شيئا ثم
اردنا تحصيله لكان تصوره لنا نفس ارادتنا له لكنا بعد ذلك نريد تحصيله والجمهور
فانهم يقولون عن ذلك والمشهور عندهم هو ان القادر هو اذا شاء فعل واذا لم يشأ
لم يفعل لا ان يريد فيفعل ولا يريد فلا يفعل دايما فان معنى الشيء معناهما ان الحق
لا يريد قط ولا يفعله وهو مع ذلك قادر على فعله مثل الظلم فاذا الشرط في القدرة
قضية شرطية وهو انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل والشرطية لا يتعلق صدقها

بان يكون فرا، كالدبة وتمثال هذا لو كان الانسان طيارا لكان يتحرك في الهوا
وهذه القضية صحيحة مع كذب مقدمها وتاليها ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا
والتالي صادقا مع صحة القضية كما يقال لو كان الانسان طيارا لكان حيوانا
فاذا ليس يلزم من قولنا ان شاء فعل انه شاء حتى يصح هذه القضية وهو انه
شاء فعل ولم يصح هذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء وجوازه لو كان
جايزا ان يشا والقدرة لا محالة يتعلق بالمشية الا ان مشية الاول يستحيل ان تكون
بالامكان اذ ليس هناك دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر بل هناك وجوب فقط
فهو يفعل اذا شا، واما المشية فينا فبالامكان والقدرة فينا هو القوة والقوة
ما لم يرجح احد الطرفين مرجح لم يكن اولى من الطرف الاخر فلا بد في قدرتنا من
وارد علينا من خارج ويكون ذلك الوارد هو المعين للفعل ويكون بالتقدير من الله
فيكون التقدير سوق ذلك المعين والوارد علينا من خارج هو كالدواعي والارادات
من القسر وغيره ولا يخلو قدرتنا من امكان فيكون افعالنا كلها بتقدير ويكون
افعالنا كلها بالخير فانه ما لم يرجح قوتنا وارد من خارج لم يصح الفعل ويكون بتقدير
الله فان التقدير من الله هو السوق وذلك المعين والمخصص ومصدر الاشيا
عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا انه يصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة
فيه يستحيل ان يكون بالامكان فهو اذا فعل فقد شا، وان لم يفعل فانه لم يشا
تم الفعل والقدرة الفصل الرابع في بيان حكمته الحكمة معرفة الوجود الواجب
وهو الاول ولا يعرفه عقل كما يعرفه هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول والحكمة
عند الحكما، يقع على العلم التام والعلم التام في باب التصورات ان يكون التصور

بالحد

بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشي باسبابه ان كان له سبب فاما ما لا سبب له
فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا حد له ويتصور بذاته الى
شي اخر هو اولى التصور ويعرف بذاته لا سبب له ويقع على الفعل المحكم والفعل
المحكم هو ان يكون قد اعطى الشي جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده
بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد التي فيها وان لم
يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة وبالتفاوت في الامكانات
تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات فان كان تفاوت الامكانات
في النوع كان الاختلاف في النوع وان كان ذلك التفاوت في امكانات
الاشخاص اختلاف الكمال والنقصان يكون في الاشخاص فالكمال المطلق حيث
الوجود بلا امكان والوجود بلا عدم والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل ما
فانه يكون انقص من الاول اذ كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف من
التوالي في الاشخاص يكون بحسب الاستعداد والامكان فان كل واحد من العقول
الفعالة اشرف مما يليه وجميع العقول الفعالة اشرف من الامور المادية ثم
السماويات من جملة الماديات اشرف من عالم الطبيعة ويزيد بالاشرف بينهما
ما هو اقدم في ذاته ولا يصح وجود ما يليه الا بعد وجود متقدمه وهذا اعني الممكنات
من اسباب الشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر او الشر هو العدم
كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر وكما انه يعطي
كل شي ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه فكذلك يعطيه ما فوق المحتاج اليه في ذلك
مثل ان يعطي الانسان الحكمة والعلم بالهيئة اذ ليس الانسان محتاجا في بقائه

ووجوده الى العلم الهيئة فما لابد منه في وجوده هو الكمال الاول وذلك الاثر هو الكمال الثاني
فواجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بسببه اذ يعلم كل شيء من ذاته التي هي سبب كل
شيء لا من الاشياء التي هي من خارج فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته فهو حكيم في علمه
حكيم في فعله فهو الحكيم المطلق وواجب الوجود ايضا هو علة كل موجود قد اعطى كل
موجود كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه وزاده ايضا ما لا يحتاج
اليه في هذين وقد دل القرآن على هذا المعنى حيث يقول ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه وايضا حيث يقول
الذي قدر فهدى وحيث يقول الذي خلقني فهو يهدين فالحكماء يسمون ما يحتاج اليه
الشيء في وجوده وبقائه الكمال الاول وما لا يحتاج اليه في بقائه هو الكمال الثاني
الفصل الخامس في بيان جوده واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض والافادة على
وجهين احدهما معاملة والآخر جود فالمعاملة ان يعطي شيئا ياخذ بدله اما عينا واما ذكرا
حسنا واما فرحا واما دعاء وبالجملة ما يكون فيه للمعطي رغبة او عوض فانه المعاملة بالحقيقة
وان كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث يكون معاوضة ولا يعدون ما سواه عوضا
ولكن العقلاء يعرفون ان كل ما فيه للمعطي رغبة ففيه له فائدة والجود حيث لا يكون
له عوض ولا غرض وذلك يكون لمريد وفاعل مثلك لا غرض له وواجب الوجود
فعله وارادته كذلك فاذا فعله الجود المحض الفصل السادس في بيان خيره لان الخير
لا يليق بشيء الا بالباري تعالى لان الخير في كل شيء هو كونه على اتم الكمال ووجوده الذي
يخصه وكل شيء باعتبار في نفسه منقطع عنه الاعتبار المتعلق بالامر الالهي مستحق
للبطلان وهو غاية الشر وانما باتيه الوجود والخير الذي يخصه منه فكل شيء

كانه

كانه خليط من خير فانه باعتبار نفسه ناقص لا خير له وبالاعتبار الاول مستفيد للخير بحسب
منزلته ومرتبته فالاول وجوده وكماله وعلوه وبهاؤه من ذاته لا بسببه شيء آخر غيره
لا يخلو من احد حالين اما ان يكون تارة بالقوة مع كماله وتارة بالفعل واما ان يكون
من هذا فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته بل من غيره فيكون ليس له الكون بالفعل
بكل اعتبار ومن كل جهة بل اذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ولا ايضا كان ممتنعا
فيكون الذي يلزمه باعتبار ذاته الامكان وقوة ما يوجبه الآخر الا انه قرن بامكانه
وجوبه من غيره ولا تناقض بين كون الشيء ممكنا بحسب ذاته وواجبا من غيره واما الاول
فواجب من نفسه الفصل السابع في بيان تقدمه ان صدور الفعل عن الحق الاول انما
بيانا فرعن المبدأ الاول لا بزمان بل بحسب الذات ولكن القدماء لما ارادوا
ان يعبروا عن العلة اضطروا الى ذكر القبلية وكانت القبلية في اللفظ يتناول
الزمان وكذلك في المعنى عند من لم يتدرب واوهمت عباراتهم ان فعل الاول
الحق فعل زماني وان تقدمه تقدم زماني وذلك باطل الفصل الثامن في بيان فيضان
نوره ووجوده قال المعلم الاول ان نور الحق جلت عظمته ليس نورا ولا على احد
الوجوه فانه ليس نورا على انه نور شيء فيصل الى ما يصل اليه ذلك الشيء ويكون
وصول ذلك الشيء سبب وصوله وايضا ليس هو نورا لصفة من صفاته حتى يكون
هو شيء ليس له النورية في هويته بل في شيء من صفاته بل هويته نور من حيث هو هويته
وذلك ان الشيء من حيث هو واجب الوجود وهو ذات الحق الاول هو غاية الكمال
والكمال والزينة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وسائر ما به يقبح
وجود الشيء ويتنزل ويسفل واذا كان الشيء نورا لذاته ونورا قائما بذاته ليس بغيره

جاز ان يصل بكل شيء الى كل شيء اذ اكان مستعدا لقبوله ليس كمفيض من قبل ذاته
بشيء هو نور فيه محجوبا به عن غيره بل هو نور ولكل شيء غيره محجوب الذات عنه شيء من
الاشياء الا اقدر بل هو يصل الى كل قابل بتجلي ذاته لذاتها وصولا بذاته ويصل الى كل
شيء لكن هويات الاشياء يقتضي ترتيبا خاصا في اذ ليس هويته وحجابها فهو
المتجلي لكل شيء بكل شيء الفصل التاسع في بيان خاصية وجوده ان الوجود الذي
هو ماهية الحق الاول هو الواجبية وليس الواجبية هو وجود لا يمكن ان يستحيل بل هو الذي
يجب وجوده فانه لو كان الواجبية وجودا لا يمكن ان يستحيل لم يخل الحق من ان يكون
ذلك الوجود وغيره ان لا يستحيل فيكون كل وجود يلزمه ذلك او يكون مؤلفا من الوجود
وما قرن به فيكون مركب الماهية فاذا هو الذي يجب وجوده فيكون اذا الواجبية هو ماهيته
ان عني بالوجود ذلك المجرد بلا مشاركة فيه وان عني به ما يقابل العدم يقع فيه الشركة
فيكون من لوازم واجبيه فيكون ماهيته يجب لها الوجود بهذا الوجود الذي هو مشترك
فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا ونقول يجب الوجود
كما نقول يجب للمثلث مساواة الزوايا لكن ذا ثم اللازم الغير المقوم معلول للماهية وما لم
يوجد العلة لم يوجد المعلول ثم كيف يكون مثلا للانسانية وجود قبل الوجود حتى يكون
علة لذلك الوجود المعلول الذي هو الوجود فان هذا انما يستحيل في مهيات لا وجوب لها
ولا وجود الا زما فاما الماهية التي هي الواجبية التي عنينا انما يجب لها الوجود
من ذاتها فاما ان يكون نفس الوجود بشرط مقرون لو امكن او يكون معنى لا اسم له يلزمه الوجود
هذا المشترك فاما ذلك فلا اسم له وانما يعرف بما يلزمه كالعقل بل هويته انه يجب وجوده
كهوية القوى انها بحيث يجب عليها افعالها الفصل العاشر في بيان انه يلزم عن الواحد

واحد

واحد فقط معقول انه يلزم عنه ب غير معقول انه يلزم عنه ا لو جوه حيث يلزم عنه ب غير
وجوه حيث يلزم عنه ا فاذا حيث يلزم عنه ا ليس هو الحيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان
يلزم عنه ب فليس من الحيث الذي يلزم عنه ا ايضا ما دام الشيء ممكنا كونه عن علته ولم يجب
عنها بعد فليس بموجود فاذا وجب وجد فاذا كان عن الواحد اثنان فاما كما عنه من
جهة واحدة حتى يكون من حيث يجب عنه ا يجب عنه ب او يجب عنه من جهتين فان
كان هو من حيث هو يجب يلزم عنه ا كان يجب يلزم عنه ما ليس ا كان من حيث يلزم عنه ا
فقد يلزم عنه لا ا هذا خلف واما كانا يلزمان من جهتين فاما ان يكون الجهتان لازمين
لذاته او مقومين فان كانا مقومين فالشيء مركب غير واحد بسيط وان كانا لازمين
فالكلام فيهما كالكلام في ا و ب ايضا المفهوم من الجهتين مختلف ولكل واحد منهما حقيقة
اخرى وما مفهومه مختلف فحقيقته مختلفة فاما ان يلزما معا او يكون احدهما الفصل
الحادي عشر في بيان انه لا يلزم ذاته تكثر من صفاته لوازم الذات لا توجب تفرق وحدة اجتماعها
ولا تكثر بها الذات كالمعقولات مثلا وذلك لان الذات فاعلة لها كاسبة بها منفعلة
عنها بل انما كان كذلك لو كانت مستفادة لها بالفعل فحصلت لها بالاكتساب فكانت
متكثرة بجهة متأثرة عنها ومتكثرة بها لانها اذا اعتبرت مأخوذة مع كمالاتها المستفادة
يكون مركبة ومتكثرة وان كانت باعتبار ذاتها مجردة بسيطة واما اذا كانت هي
الكمالات واللوازم من ذاتها علما انها فاعلة لها فلا يلزم تكثر وتركيب باعتبار اخذها
مع كمالاتها كما لزم عند حصولها من خارج والسلام الباب الثاني في العقول التسعة
فصول الفصل الاول في بيان معنى العقل البسيط العقل البسيط في الاول هو
ذاته بخلاف العقل البسيط الذي يحصل ما ده كما يلزم العقل البسيط الذي يحصل لنا المعقولات

فصل

المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط في الاول الذي هو ذاته لوازمه التي هي المعقولات
المفصلة وهذه اللوازم من حيثيات في الاول لا على سبيل الانفعال بل على سبيل الفعل
وهي اما ان لا يعتبر غير متناهية اذ ليس لترتيب الطبيعي الذي يكون اعتبار اللانهاية
فيه بالفعل مستقيما فان البرهان على امتناعه واما ان يعتبر غير متناهية لا على ذلك الترتيب
فلا يعرض منه محال بل امثالها موجودة بالفعل عارضة للامور المتناهية فان الفلك لا
يمتنع ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية وهذا العقل البسيط في الاول لا يكون
هيئة فيه بل هو ذاته لانه الفعال لهذه المعقولات والفعال لها ذاته وفيها فالنفس
غير فعالة الا بحصول تلك الهيئة **الفصل** الثاني في بيان فعل عقلية العقل الذي يفعل المعقولات
فيه ايضا المعقولات كاللوازم لذاته فهو فعلها في ذاته عن ذاته وفي غيره ايضا ومعنى
قولي يفعلها ليس الفعل الزماني الذي بعد ان لم يفعل بل معنى وجود لازم كما نقله
وهذا جواب سؤال من قال انه كيف يكون الشيء فاعلا وقابلا ما يفعله وشرحه
انه انما يمتنع ان يكون فاعلا ومنفعلا عن ذلك اذا كان زمانيا فان مثل هذا يكون
فيه بالقوة فيخرج من ذاته الى الفعل وهذا محال فاذا كان على الوجه المذكور غير زماني
فانه لا يلزم المحال **الفصل** الثالث في بيان نفسه انما يتعين وجوده الشخصي بلوازمه واعراضه
اذا كانت حقيقته نوعية يحتمل الشركة فيها بوجه من الاحتمال واما الحقيقة التي لذاتها
لا يحتمل الشركة فلا يفتقر في التعيين الى اللوازم والاعراض وان كانت له لوازم
الفصل الرابع في بيان اثبات العقول الفعالة عليه حجة براهين يتضمن اثباتها
الاول اللازم عن الاول يجب ان يكون احدي الذات لان الاول احدي الذات
من كل وجه ويقتضي الواحد من كل وجه واحدا ويجب ان يكون هذا الاحدي الذات

امرا

امرا مفارقا بما اقوله من البراهين أ معلوم ان الاجسام والمفارقات كثيرة فلا يصح ان يكون
الصادر عن الاول اولا صورة جسم او مادة وذلك لان الصورة الجسمية يفعل بواسطة
المادة الموجودة فيها لان وجود الصورة الجسمانية في المادة فلا يستغني عنها ويصدر فعل
كل شيء بعد وجوده فيكون مادة الجسم الاول علة لما بعدها من الصور والمواد والمفارقات
ولكن ليس للمادة الا قبول الصورة الجسمية لا محالة يفعل بعد وجودها ولا محالة له
وجودها وجود شخصي وتشخصها بالوضع ففعلها اذا وضعي ولو كان سببا لوجود جسم آخر
لكان وجب ان يكون اولا سببا لوجود مادته وصورته لكن ليس بين الصورة الجسمية
وبينها وضع فلا يصح ان يكون سببا لوجودها فلا يصح ان يكون سببا لما بعدها اعني
الجسم ولا استحالة في كونها سببا للمفارق لطهارة الجسم مؤلف من مادة وصورة ولا الصورة
مستغنية في وجودها عن المادة ولا المادة عن الصورة فلا بد من ثالث وليس بجسم
ويؤدي هذه البراهين الى انه لو كان المعلول الاول غير مفارق لكانت الصورة الجسمية
وللمادة سببا لوجود الجسم والمفارق لكن هذا محال الثاني لو كان جسم فلكي سببا لوجود
جسم سماوي لكان يلزم ان يكون لعدم الخلاء سبب والخلا محال لوجوده والمحال لا سبب له
فمعلوم من هذا ان لكل فلك مفارقا الثالث ان النفوس الانسانية مفارقة فعلتها يجب ان
يكون مفارقة لان الجسم متأخر في درجة الوجود عن المفارقات فلو كانت صورة جسمية
سببا لوجود مفارق لكانت تفيد وجودا فوق وجودها واتم من وجودها فكان
وجود مثل النفس الانسانية بغير سبب والصورة الجسمية لا تفيد وجودا اكمل من وجود
ذاتها ووجود المفارق اكمل من وجود ذاتها الرابع النفوس الانسانية تخرج من القوة
الى الفعل في المعقولات بعقل براهين الصورة المتخيلة المحسوسة المتوهمة وبالجملة

الاجسام بالقوة معقولة فلا بد من امر يجردها ويصيرها معقولة فان كان ذلك الامر
ايضا بالقوة معقولا تسلسل فينتهى لا محالة الى معقول بذاته يجرد الصور الجسمانية
بفعل يوضعها ولا وضع لها الى نفوسنا فلا يصح ان يخرج عقولنا من القوة الى الفعل
فكل معقولنا لا محالة يكون اتم وجودا منها والمعقولات هي التي يكملها فتقدمها عقل فعقل
انا نفس الحركة الدائمة لا بد لها من محرك مفارق **الفصل** الخامس في بيان خواص العقول
الفعالة قد يقال فيقال انكم تقولون ان العقول يعقل كل شي من ذواتها ويعقل اشياء
اخر لا من ذواتها بل من ذوات تلك الاشياء وما المانع من ان يكون هذا العقل ايضا
اذا ان لم يكن التقدم والتاخر في ذلك زمانيا كما ل فيقال ان العقول الفعالة
يعقل جميع الاشياء من ذواتها كما يعقل المعلولات من عللها الموجب لها فان الشي انما
يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده الا وجود المبدا الاول الحق فانه لا يمكن ان
يكون العقول الفعالة يعقل ذواتها فيجب من عقلها ذواتها وجود المبدا الاول ليس
من ذواتها بل وجود ذواتها عنه بل يجب ان يكون عقلها للمبدا الاول انما هو من جهة
تجلى المبدا الاول لها فاذا تجلت لها عقلية عقلت ذاتها وعقلت كل شي في الموجودات
انشا لكن للقايل ان يقول ان العقل الفعال اذا عقل من ذاته ان وجوده من غيره
عقل المبدا الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال وهو عكس البرهان فيجاز من هذا
السبيل ان يعقل من ذاته المبدا الاول فيقول انه وان كان كذلك فالتعرف
الذي استعمله من الحركة صحيح لانه اذا عقل وجود ذاته من غيره ووجود ذاته هو
عقليته فيكون عقليته تلك من غيره فيكون قابلا لكونه عقلا ذلك العقل من غيره
واما وجود عقلا لشي بعينه فليس يكون الا من ذاته لان كونه عقلا لشي بعينه معلول

لكونه

لكونه عقلا لذاته لان عقليته في ذاته علة لعقليته لغيره اذ ذاته الذي هو العقلية الذي
يخصه علة لكونه ذا عقل لغيره فاذا انتسب الى الاول جاز ان يقول انه عقل ذاته يعقل
الاول ولم يجز ان يقول ان عقليته في ذاته علة لعقليته الاول التي للاول بل معلولة
اذا كان هو الوجود العقلي معلولا لذلك الوجود العقلي قابلا عنه ويشير المتحرك الى الفاعل
من غيره واذا الصفة الى ما سبق لم يكن الصحيح احد الوجهين دون الاخر بل كان
الوجهان جميعا انما يكون الذي في كونه معقولا له وفي كونه ذا وجود لما عقل فايضا
من العقل لان العقل ما لم يكن الاخر وهذا ابطل ما ساعدهم في ان يجعل القوى التام عاقلا
اولا وجود ذاته ثم بينه وجود العقلية الذي للمبدا الاول بل الواجب ان العقل
ذاته بوجود العقل العالية فان ذلك هو وجه التعقل الحقيقي وان يعقله لعلته
يكون يجعل من العلة علته لا لسبب انه الامر العقلي ليس بسبب في ذات العقل المعلول
بل يراد العلم متعلقه بعد عقل ذاته **الفصل** السادس في بيان الافعال الصادرة من
الاوايل الاوايل لا تصدر عنها افعالها لاغراض لها كما يصدر عنا افعالنا لاغراضنا
بل يصدر عنها لوجودها ولان وجودها وجود يقتضي ان يكون عنها هذه الموجودات
فهذه الموجودات موجودة من وجودها لانه ذلك الوجود لا لشي اخر وكذلك الموجودات
الصادرة عن الاول ومن العقول الفعالة ايضا ليس انتظامها لان المقصود فيها هو
النظام بل انما لها النظام لانها مراد الاول ومرادها وهو نفس النظام **الفصل**
السابع في بيان امكان العقول الفعالة العقول الفعالة لم يسبق وجودها امكان
فليست هي مادية فامكان وجودها في ذواتها وليس امكان وجودها كامكان
الحوادث الممكنة التي يحتاج ان يسبق امكان وجوده مادة يكون فيها امكانها

الفصل الثامن في انه لا يسبق العقول الفعالة عدم كل معنى لا تعلق له بمادة
بوجه فليس يصح ان يسبقه عدم برهان ذلك انه لو كان يسبقه امكان الوجود
ويكون ممكن الوجود بذاته فيكون امكان وجوده اما ان يكون في موضوع وقد
فرضنا انه لا تعلق له بالموضوع واما ان يكون جوهرا قايما بذاته وامكان الوجود
معنى مضاف فاذا هناك معنى زايد على امكان الوجود وهو قيامه بنفسه ووجود
جوهريته فيكون امكان الوجود عارضا لذلك المعنى القايم بنفسه فيكون موضوعا
وقد قلنا لا تعلق لذلك الشيء بالموضوع هذا وانما يكون الامكان موضوعا وجوهرا
لانا فرضنا انه يتقدم لا محالة وجود ذلك المعنى الفصل التاسع في بيان ان تعقل
الاجرام النيرة معقولها بالقوة لا بالفعل فليس لها ان تعقل الاشياء دفعة بل شيئا
بعد شيء ولان تتخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة والا لكانت تتحرك الحركات
كلها معها وهذا محال وحيث يكون الكثرة يكون ثم نقصان ولما كانت الكواكب في ذواتها
كثيرة اذ كان فيها تركيب من مادة وصورة بل النفس كان في عقولها نقصان عن تمام
الكمال حيث يكون البسايط وهي الاول والعقول الفعالة الباب الثالث في النفوس
ثمانية فصول الفصل الاول في اثبات النفوس السماوية بطريق كلي المعقول من الشيء يكون
كليا والامر الكلي لا يصح ان يصدر عنه فعل فانه ليس بان يصدر عنه هذا الفعل اولى منه
بان يصدر عنه ذلك فاذا صدر عنه فعل ما ليس مخصص خصصه والمادة الاولى مطلقة
والمعطي للصور على الاطلاق ليس بان يكون منه هذا الشخص اولى منه بان يكون منه
ذلك الشخص الا اذا حصلت سبب مخصص لهذا الشخص وكذلك المعقول من الحركة الدورية
لا يصح ان يصدر عنه هذه الدورة المعينة الا بسبب جزوي مخصص فان كل دورة تخصص

بسبب

بسبب وهو الارادة المتجددة ومثل الارادة يصدر من نفس ما يصح ان يكون عنها ارادات
متجددة جزوية فاذا الفلك فلك محرك مفارق وانما يحركه بواسطة محرك قريب وذلك المحرك
القريب هو النفس الفصل الثاني في بيان اثبات النفس الانسانية ماخوذ من جهة غاية
حركة العناصر الى الاجتماع المودي الى وجود النفس لما كانت الحركة تحصل بعد وجود الغايات
في الاعيان والجهات او في نفس المحرك كما يكون في نفس البناء وكان واجبا ان يكون
الغاية الجزوية موجودة حتى يصح وجود حركة جزوية وجب ان يكون حركة العناصر الى الاجتماع
لغاية اخرى غير الاجتماع فان الاجتماع يحصل بعد الحركة وتلك الغاية حينئذ يصح وجودها
وتستكمل بالبدن ويكون الاجتماع والمزاج والتركيب والاشكال وغير ذلك من الاحوال
التي تحصل للبدن بعد الحركة من توابع تلك الغاية وتلك الغاية هي المحركة فيكون فاعلة
للحركة وغاية لها والفاعل والغاية هما واحد في الانسان وهو النفس الفصل الثالث
في بيان ان للنفس الانسانية غاية ما النفس تحرك هذه المادة كما تحرك نفوس الافلاك
اجسامها فكما ان تلك النفوس لا تحرك لتحصيل ما تحتها فكذلك هذه النفوس الارضية
لا تحرك لتحصيل المزاج او غير المزاج من احوال البدن بل ليكون على افضل ما يمكن ان
يكون عليه فيكون هذا من توابع ذلك الطلب فكذلك قيل ان النفس هي الغاية فالنفس
تحرك لذاتها لانها هي الشيء الآخر وغايتها الشخصية هي ان يكون على افضل ما يمكن ان
يكون عليه الفصل الرابع في بيان ان النفس تدرك الاشياء لتستكمل النفس
اذا ادركت شيئا فانها تطلب الاستكمال لا لتدرك فان الشيء المدرك بل يكون ذلك
من توابع استكمالها فانه لا غرض لها في مجرد نفس المدرك وهذا لغيرهم غير غريب
الفصل الخامس في بيان ان للنفس كمالا غير الهيئات البدنية للنفس الثابتة من الآن

هي في البدن فلا يصح ان يحصل فيها شي لا يكون في البدن والمزاج وترتيب الاعضاء
والاشكال والهيئات انما يحصل في النباتية مع حصولها في البدن بعد الحركة فلهذا لا يصح
ان يكون هذه الاشياء غايات بل هي من توابع الغايات فالغاية التي يصح ان يكون
في النفس طلب الكمال الذي هذه توابعه وايضا النفس يحرك الى غاية لها في ذاتها
وغايتها ان يكون على افضل ما يمكن ان يكون عليه والغاية التي في ذاتها هي مطلوبها
والغاية اما ان يكون في الاعيان او في نفس المتحرك ويجب ان يكون لكل حركة غاية
متعينة اليها يتحرك الشي يكون اما حاصلة في الاعيان او في نفس المتحرك **الفصل**
السادس في بيان ان حركة النفس تسخيرية اضطرارية وان كانت هي [illegible]
النفس مضطرة في صورة مختار وحركتها تسخيرية ايضا كالحركة الطبيعية فانها تكون
بحسب اغراض ودواع فهي مسخرة لها الا ان الفرق بينها وبين الطبيعية انها تشعر
باغراضها والطبيعة لا تشعر باغراضها والافعال الاختيارية في الحقيقة لا يصح الا
في الاول وحده وحركة الافلاك كذلك تسخيرية الا انها ليست طبيعية فان الحركات
الطبيعية يكون على سبيل اللزوم وما يلزم شيئا ليس يلزم نقيضه ايضا في حالة واحدة
والمتحرك في الفلك يتحرك من نقطة الى تلك النقطة بعينها فهي تتحرك موضعا وتقصد
معا **الفصل** السابع في بيان ان الادراك بالحقيقة للنفس والادراك انما هو للنفس
وليس للحاسة الا الاحساس بالشي المحسوس والانفعال عنه والدليل على ذلك ان الحاسة
قد ينفعل عن المحسوس وقد يكون النفوس لاهية فيكون الشي غير محسوس ولا مدركا
فالنفس تدرك الصورة المحسوسة اذ يستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها
ويكون معقول تلك الصور لها مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولها وليس للانسان

ان

ان يدرك معقولية الاشياء من دون وساطة محسوسيتها وذلك لنقصان نفسه واحتياجه
في ادراك الصور المعقولة الى توسط الصور المحسوسة فاما الاول والعقول المفارقة
لما كانت عاقلة بذواتها لم يحتج في ادراك صورة الشي المعقولة الى توسط صورته
المحسوسة ولم يستفدها من حواسها بل ادركت الصورة المعقولة من اسبابها وعللها التي
لا يتغير فيكون معقولها منه لا يتغير لها شان ولكل شخص جزوي معقول مطابق لمحسوسه
والنفس الانسانية يدرك ذلك المعقول بتوسط محسوسه والاول والعقول المفارقة
يدرك المعقول من علله وحصول المعارف للانسان يكون من جهة الحواس وادراكه الكليات
من جهة احساسه بالجزئيات ونفسه عالمة بالقوة فالطفل نفسه مستعدة لان يحصل لها الاوائل
والمبادي وهي يحصل له من غير استعانة عليها بالحواس بل يحصل من غير قصد ومن حيث لا يشعر
بالسبب في حصولها له باستعداده لها فاذا فارقت النفس البدن ولها الاستعداد لادراك المعقولات
فلعلها يحصل لها من غير حاجة لها الى القوة الجسمية التي بل يحصل لها من غير قصد ومن حيث
لا تشعر بها كما قال في حصول الاوائل للطفل والحواس هي الطرق التي يستفيد منها النفس
الآن هذه المعارف **الفصل** الثامن في بيان ان النفس لا يعرف ذاتها بالحقيقة الا بعد
المفارقة النفس ما دامت ملابسة للهيولى لا يعرف مجرد ذاتها ولا شيئا من صفاتها التي يكون
لها هي مجردة ولا شيئا من احوالها عند التجرد لانها لا يمكنها الرجوع الى خاص ذاتها
والتجرد عما يلابسها بل يكون ما يلابسها عائقا لها عن التحقق بذاتها وعن مطالعة شي
من احوالها فاذا تجردت وزال عنها هذه العوائق فح تعرف ذاتها واحوالها وصفاتها
الخاصة بها وانها تدرك الاشياء بلا آلة بدنية وانها مستغنية عنها وان ما يحصل لها الاول
من ان لا حقيقة للجسم المحسوس وان لا وجود لشي سواه كله باطل والسلام **الباب**

الرابع في الولاية والنبوة فصول الفصل الاول في بيان استعداد النفس لقبول
الملكة الفاضلة نسبة الافعال الجميلة الى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التأملات
والافكار الى وجود اليقين فكما ان التأملات والافكار لا توجد اليقين بل
تعد النفس لقبول اليقين كذلك الافعال الحسنة تعد النفس لقبول الملكة الواردة
من عند واهب الصور الفصل الثاني في بيان ان النفس الزكية يدعوا فيستجاب دعوتها
فان لها تأثيرا في المزاج والعناصر سبب اجابة الدعا توافي الاسباب بحكمة الالهية
وهو ان يتوافى سبب دعاء رجل مثلا فيما يدعوا فيه وسبب وجود ذلك الشيء معا عن الباري
فان قيل فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء قلنا
لا لان علتهما واحدة وهو الباري تعالى وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء الدعاء كما
جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح وكذلك الحال
في الدعاء وموافاة ذلك الشيء فللحكمة ما توافيا معا على حسب ما قدر وقضى فالدعا
واجب وتوقع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعا يكون سببه من هناك ويصير
دعائنا سببا للاجابة وموافاة الدعا لحدوث الامر المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة
وربما يكون احدهما بواسطة الآخر وقد يتوهم ان السماويات ينفعل من الارضية
وذلك انا ندعوا فتستجيب لنا ولكن معلولها وهي علتنا والمعلول لا ينفعل في
العلة البتة وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها سبب لحالة الدعاء وهما معلولا
علة واحدة فاذا لم يستجب الدعاء لذلك الرجل وان كان يرى ان الغاية التي
يدعوا لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية انما نفعها انما يكون بحسب نظام الكل
لا بحسب ارادة ذلك الرجل فربما لا يكون الغاية بحسب ارادته نافعة فلذلك لا يصح استجابة

دعائه

دعائه والنفس الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة تصير بها مؤثرة في
العناصر متصرفة كما ارادتها فيكون ذلك اجابة الدعاء فان العناصر موضوعة لفعل
النفس فيها فباعتبار ذلك في ابدانها صحيح وانما ربما تخيلنا شيئا فتنفعل ابداننا
بحسب ما يقتضيه احوال نفوسنا وتخيلاتها وقد يمكن ان يؤثر النفس في
غير بدنها وقد يؤثر النفس في بدن غيرها كما يحكى من الاوهام التي تكون لاهل صنعة
الحكاية ولا يستبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون
لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون اغرب لمبادئ الجميع ما ذكرنا
اذ ما تهات هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به بمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا تستنكر ان يكون لبعض
النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكر ان
يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت
ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فيقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها وهذه القوى
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية للنفس الشخصية وقد يحصلها
وقد يحصل بمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء
كما يحصل للاولياء الابرار والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا
مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء ويزيد تزكيته لنفسه
من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون
شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه من علوائه في هذا
المعنى فلا يلحق شأو الازكياء فيه والاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل

والمبدا فيه فيضان نفسانيه مجردة نورية كالمنبعث منه كخاصته ولا يستبعد هذا من
يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جرما او منفذا كيفية في واسطة
ومن تامل ما املينا سقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار والامور الغريبة تنبعث
في عالم الطبيعة من مبادى ثلاثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام
العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصها وثالثها قوة سماوية بينها وبين
امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية
مخصوصة باحوال فلكية وانفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قسم
القبيل الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات
من قبيل القسم الثالث وقد يكون المبادى الاول يستجيب لتلك النفس اذا دعت
فيما تدعوا فيها اذا كانت الغاية التي تدعوا فيها نافعة بحسب نظام الكل **فصل**
الثالث في بيان ان النفس ليست مزاجا لو كان المزاج هي النفس لكان يجب ان
يكون المزاج موجودا قبل المزاج اذ كانت الغاية المحركة للعناصر الى المزاج والنفس ليس
بمزاج فانه اذا تغير عن صحته واعتداله فانه لا يحس بتغيره وهو غير باق على صحته بل قد
تغير فيجب ان يكون المدرك لتغيره شيئا ثابتا هو النفس الذي هو كماله وكذلك اذا
تفرق الاتصال لا يحس به المزاج وهو قد تفرق اتصاله وتغير بل يكون المدرك له
شيئا ثابتا غيره وهو النفس وتلك القوى التي في جبلتنا اذا تحركت الى خلاف
ميولها فانما تحركها شيء غيرها وهو النفس وكذلك اذا وجهت حاسة بشيء فان المدرك
لها النفس فان الحاسة قد انفعلت عنه الاحساس فلم يبق على حالتها **فصل** الرابع
في بيان معنى ما يقال ان النفس ذات لها قوامها ان النفس ذات لها اي هي مجردة

وقوامها

وقوامها بذاتها والعقول ذوات لها فهي معقولة لذواتها والمعقولات التي تجرد عن
المواد ليست لها ذوات فهي معقولة لا لذواتها بل قوامها بغيرها **فصل** الخامس في
بيان معنى شعور النفس بذواتها شعور النفس الانسانية بذاتها هو اول لها فلا يحصل لها
فيكون حاصلا لها بعد ما لم يكن وسبيله سبيل الاوائل التي يكون حاصلة لها الا ان
النفس قد يكون ذاهلا عنها فيحتاج الى تنبيه كما يكون غافلة عن الاوليات فنبه عليها
فلا يجوز ان يتوصل الى ادراكها بغير ذواتها لانه يكون بينها وبين ذاتها غيرها وهذا محال
والشيء اذا لم يعرف ذاتها كيف يعرف انها انها الغير فليس هذا الا انه لا يكون له سبيل
الى معرفتها واما التصور بالشعور فمن جهة العقل والنفس الانسانية انما يعقل ذاتها
لانها مجردة والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا يعقل ذواتها لان عقلية الشيء هو تجريده
عن المادة واذا لم يكن مجردا لم يكن معقولا بل متخيلا وهذا مما يستدل به على بقاء النفس
لانها مجردة عن المادة وليس قوامها بها كنفوس الحيوانات والنفس انما تدرك بتوسط
الآلة الاشياء المحسوسة والمتخيلة والاشياء المجردة لا تدركها بالآلة بل بذاتها لانه لا آلة
لها تعرف بها المعقولات وانما الآلة جعلت لها لتدرك الجزئيات والمحسوسات
اما الكليات والمعقولات فانها تدركها بذاتها وبنفسها وان كانت جزئية فانها عقلية
وقد قيل ان المعنى العقلي لا يكون جزئيا بل يكون كليا وهذا الحجة ان يتحقق ولو كان
بها آلة جسمانية تدرك بها المعقولات لم يكن المعقولات الا محسوسة او متخيلة وهذا محال
فيجب ان لا تدركها بآلة بل بذاتها والشعور بالذات يكون بان يعقلها والتعقل يكون
شيء مجرد والحيوانات نفوسها غير مجردة فلا يعقل ذواتها بل يدركها بقوة الوهم والشعور
بالذات يكون بالعقل فيكون دائما على الاطلاق لا يكون باعتبار شيء آخر والشعور

يكون بالقوة وحاصلا في وقت دون وقت والنفس تدرك ذاتها عند تفردها
بذاتها وتجردها عما يلابسها من المادة التي يعوقها عن ادراك ذاتها وما دامت
ملابسة للمادة مغمورة بها فانها يغشاها من ذلك الملابس الغريب لا يمكنها الرجوع
الى ذاتها والادراك بها والنفوس لا يكون عاقلة بالحقيقة الا بعد التفرد والتجرد
عن المادة وتجرد المعقول عن المادة **الفصل** السادس في حاجة النفس الى البدن
الجسم شرط في حدوث النفس لا محالة فاما في بقائها فلا حاجة لها اليه ولعلها اذا
فارقته ولم تكن كاملة كانت لها تخيلات من دونه اذا لم يكن شرطا في تخيلها
شرطا في وجودها في النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا محالة
مجردة غير مستصحبة لقوة خيالية او وهمية ويفيض عليها العقل الفعال ذلك
المعنى كليا غير مفصل ولا منتظم دفعة واحدة ثم يفيض عنها الى القوة الخيالية فتتخيله
مفصلا منظما بعبارة مسموعة منظومة ويشبه ان يكون الوحي على هذا
الوجه فان العقل الفعال لا يكون محتاجا الى قوة التخيلية في افاضة الوحي على
النفس فيخاطب بالفاظ مسموعة مفصلة ونفوس الحيوانات غير الانسان
ليست بمجردة فانها لا تعقل ذواتها فاذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها
الوهمية فلا يكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل للانسان **الفصل** السابع
في بيان معنى التصور العقلي البسيط للنفس التصور البسيط العقلي هو ان
لا يكون هناك تفصيل لكن يكون مبدأ التفصيل والترتيب اذا عرفت
ان الله تعالى ليس بجسم قبل ان يأخذ في تفصيل البرهان عليه فما لم يكن عندك
اليقين بانه ليس بجسم لم تشتغل بتفصيل البرهان عليه وربما تبرهن على هذا بالشكل

الاول

الاول او الثاني او بالقياس الشرطي لكن ما لم يكن عندك مبدأ يصير به النفس خلاقة
للبراهين المفصلة لم يمكن للنفس ان تأتي بالبرهان عليه وذلك المبدأ هو
التصور البسيط العقلي وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور تخرج به
عقولنا من القوة الى الفعل وما لم يكن الامور العقلية غائبة وكثيرا مثل
الجزويات الحسية كان لنا ان نعلم بملكة العلم متى شئنا مطلقا واما الاحساس
فليس لنا ان نحس ولا يتعلق بالمحسوس الحس مطلقا بل اذا احضر المحسوس وقابله
الحاسة او قربناه منه واما المعقول الحاضر لا يغيب ويجب ان يعلم ان المعقول
كيف هو والذي عليه المشرقيون ان الاستكمال التام بالعلم انما يكون بالاتصال
بالعقل الفعال ولكن اذا انضاف حصلنا الملكة ولم يكن عائق كان لنا ان نتصل به
متى شئنا والعقل الفعال ليس مما يغيب ويحضر بل هو حاضر بنفسه انما نغيب
نحن عنه بالاقبال الى امور اخرى فمتى شئنا حضرناه ولا كذلك المحسوس وايضا
الخيالات كثيرا ما ينسونها المعقولات وان كان ذلك ايضا بالاتصال
بالعقل الفعال فليست غاية **الفصل** الثامن في بيان معنى تعقل الذات والرجوع
الى الذات من شأننا ان نعقل انفسنا سواء كان طبعا او كسبا فنفس الشيء
يعقل ذاته فهذا الذاته ليست لغيره ولكن نعقل جوهرنا فجوهرنا ماهية لذاته ليست
لغيره فهذا اذا هو ان حقائق جوهرنا الاصلية ليست لغيرنا وهذا معنى قولهم
كل ما يرجع على ذاته فهو عقل ان يكون ماهية ذاته التي بها هي بالفعل لذاته ليست
لغيره ولكن نعقل جوهرنا فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره **الفصل** التاسع في ان
ان العقل بالفعل اتصال للنفس من قوته العاقلة بالمبدأ المفارق الذي لكماله

بسببه العقل الفعال فاذا حصل استعداد كامل وكان العقل غير محجوب بذاته وكان
بعض ما ينفعل عن جهة الفاعل قد زال وجب الاعطاء والقبول الفصل العاشر
في بيان انه كيف يتصل بالعقل الفعال بعد المفارقة وههنا لا يتصل به ولا يخرج
الى الفعل الا بعد مطالعة للصور الخيالية واستعمال الفكرة فلم صار ههنا هكذا
وبهذا الشرط يخرج الى الفعل وبعد المفارقة يستغني عن الخيال والفكر ليس يحتاج
العقل مناف لكل اتصال بالمفارق الى الخيال بل في بدء ما يقتبس التصورات الاول
الكلية وربما استعان بالخيال ايضا في بعض التصرفات ليشتغل الخيال عن المعارضة
ويكون التنبيه بمشاركته اكد كما يفعله في مطالعة الاشكال الحسية ايضا عند تأمل
المهندس ومنع الاستعانة نافعة ضرورية في الامور التي هي من المحسوسات الحقيقية
او المشتركة وقوى العقل قد يرفض ذلك ولا يستعين بالحس وربما يمكن ان
يرفضه عن الخيال ايضا فلا تقتنص شخصا حسيا ولا خياليا والقياس المستقل بتعريف
في حدود قياسه الكلية غير متخيلة وفي حدود حده ورسمه والمؤيد بالحدس الثاقب
تقع له الحد الاوسط دفعة من غير طلب فكر ولا استعانة بغير قوى العقل فليس كل
اتصال انما هو بمعونة الخيال ولا ايضا كل نفس انسانية تتصل عند المفارقة
بالمفارق بل اذا كان استفاد قوة هذا الاتصال والامر في تجديد هذه القوة
في كون كالمستصعب ولعله يكون اذ تيسر الاستقلال بتصور المعاني المفارقة
للمادة الفصل الحادي عشر في انها هل تشعر بعد المفارقة بذواتنا المخصصة كما تشعر
بها الآن او تشعر بذواتنا مطلقة لا مخصصة كما نعقل الآن مثلا معنى النفس
ومعنى الانسان والحق ان هناك تشعر بذواتنا مخصصة بالهيئات التي بها

تشخصت

تشخصت التشخص اللازم الفصل الثاني عشر انا اذا عقلت النفس او الانسانية كما يحصل
في عقل العاقل معنى غير ذاتي واذا عقلت انسانية زيد او نفس زيد فهل المعقول منه
النفس والانسانية غير ذاتي مع اللازم المقرون بانسانية زيد او يحصل في ذاته انسانية
اخرى مع عوارض اخرى والحق انك اذا عقلت النفس او الانسانية مطلقا
مجردا فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد يكون اضفت الى جزء ذاتك
شيئا آخر قرنته به فلحظت جزء ذاتك جزء ذات اخرى ولا يتكرر فيك الانسانية
مرتين بالموضوع بل بالاعتبار الفصل الثالث عشر في بيان حقيقة الثواب والعقاب
للنفس الثواب هو حصول استكمال لها الذي تشوقه والعقاب تعريض النفس للغير
المستكمل لان تستكمل وتلتهب في ذلك اذ ان قبل وجدانها ونقصانها والحال في ذلك
شبيه بالحال في المريض اذا عولج بما يكرهه ليعقب ذلك صحة الفصل الرابع عشر
في بيان ان للنفس سعادة اكثرية البرهان محال لها سعادة بعد المفارقة من جنس
سعادة المفارقات وان انتهاء ما يكون النفس الفاضلة قد عرفت ان النفس
بسيطة وانه يجب اذا وجد لها ما كان في قوتها ان يقبلها من الكمالات ان
لا يزول عنها ذلك بما بان من البرهان المتقدم حيث بين ان البسيط اذا خرج الى
الفعل لم يبق فيه الامكان والذي يخص بهذا المكان انه لو كان الهيولاني باقيا
مع العقل بالفعل لكانت النفس بشيء واحد عاقلة وجاهلة معا وهذا الكمال هو العقل
بالفعل اعني الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقي الثابت فهي تتصل
بها بعد المفارقة والعقل الهيولاني وان كان قدسيا فانه مستعد لان يصير عقلا
بالفعل والعقل بالفعل اتم منه واذا كان العقل الهيولاني قد يتصل بالمفارق

من دون تعلم اعني من دون استعمال فكر ولا اختيار فلان يتصل العقل بالفعل
بعد المفارقة اوجب واولى وبالجملة لابد للنفس في ان يحصل لها العقل بالفعل
من البدن فان العقل بالملكة يستفاد بالبدن لامحالة وكثير من الاوساط
في السؤال يعسف من الرصد وبالحس تمت الرسالة الملحقة والحمد لله حق حمده
والصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين والسلام **الفصول** المنتخبة من رسائل الاخلاق
بسم الله الرحمن الرحيم هذه جمل وفصول منتخبة من علم الاخلاق تشتمل على اكثر
فضايل النفس الانسانية والاجتناب عن رذائلها وفي نقل النفس عن عاداتها السيئة
الى العادات الحسنة وفي عقد المدينة الفاضلة وعقد البيت وسياسة اهلها وكلها
مجموعة في هذه الرسالة وجعلته ابوابا **الباب** الاول للنفس صحة ومرض فصحة
النفس ان تكون هيآتها وهيآت اجزائها هيآت تفعل ابدا بها الخيرات والحسنات
والافعال الجميلة ومرضها ان تكون هيآتها وهيآت اجزائها هيآت تفعل بها النفس
افعالا على اتم ما يكون واكمله كانت تلك الافعال التي تكون بالبدن او باجزائه
خيرات او سرورا ومرضه ان يكون هيئته وهيآت اجزائه هيآت لا تفعل
بها النفس افعالها التي تكون بالبدن او باجزائه او تفعلها انقص مما ينبغي او
لا تفعل على ما من شانها ان تفعل **فصل** الهيآت النفسانية التي تفعل بها الانسان
الخيرات والافعال الجميلة هي الفضائل والتي تفعل بها الشرور والافعال القبيحة
هي الرذائل والنقايص والخسايس **فصل** المعالج للابدان هو الطبيب والمعالج
للانفس هو الانسان المدني ويسمى ايضا الملك غير ان الطبيب ليس يعده
بعلاجه للابدان ان يجعل هيآتها هيآت تفعل بها النفس خيرات او سيئات

بل انا

بل انا نقصد ان يجعل هيآتها هيآت يكون افعال النفس الكاينة بالبدن وباجزائه
اكمل ما يكون كانت تلك الافعال سيئات او حسنات فان الطبيب الذي يعالج
البدن انما يعالجها ليعود بها سواء استعمل ذلك فيما ينبغي وتحسين او فيما لا ينبغي وقبيح
فلذلك ليس للطبيب بما هو طبيب ان ينظر في صحة النفس وفي مرضها على هذا الوجه
بل للمدني والملك فان المدني بالصناعة المدنية والملك بصناعة الملك يقدر
ان ينبغي ان يستعمل وفيمن يستعمل واي صنف من الصحة ينبغي ان يفيده الابدان
واي صنف منها ينبغي ان لا يفيده فلذلك صارت صناعة الملك والمدنية حالها من
ساير الصناعات التي في المدن حال رئيس البانين من البانين لان ساير الصناعات
التي في المدن انما تفعل وتستعمل ليتم بها الغرض بالصناعة المدنية وصناعة الملك
كما ان الصناعة الرئيسة من ساير صناعات البناء تستعمل ساير ما يتم بها مقصوده
فصل كما ان الطبيب الذي يعالج للابدان يحتاج الى ان يعرف باسره واجزاءه
البدن وما يعرض لجملة البدن ولكل واحد من اجزائه من الامراض وما ذا
يعرض ومن كم هي وما الوجه النافع وما الهيآت التي اذا حصلت في البدن
وفي اجزائه كانت الافعال الكاينة في البدن كاملة تامة كذلك المدني والملك
الذي يعالج النفس يحتاج الى ان يعرف النفس باسرها واجزاءها وما يعرض لها ولكل
واحد من اجزائها من النقايص والرذائل ومما ذا يعرض ومن كم هي وما الهيآت
النفسانية التي تفعل بها الانسان الخيرات وكم هي وكيف هي وكيف الوجه
في ازالة الرذائل عن اهل المدن والحيلة في تمكينها في نفوس المدنيين ووجه التدبير
في حفظها عليهم حتى لا تزول ولكن انما ينبغي ان يعرف من امر النفس مقدار ما يحتاج

اليه في صناعته كان الطبيب انما يحتاج ان يعرف من امر البدن مقدار ما يحتاج اليه
في صناعته فقط **فصل** الاجسام منها صناعية ومنها طبيعية فالصناعية مثل السيف والسرير
والزجاج وما اشبه ذلك والطبيعية مثل الانسان وساير الحيوانات وكل واحد منها
يلتئم من شيئين احدهما مادة والاخر صورة فالمادة مثل الخشب للسرير والصورة مثل الشكل
للسرير وهو تربيعه وتدويره وغير ذلك فالمادة هي بالقوة سرير والصورة يصير سريرا بالفعل
فصل الامر القوى العظمى التي للنفس خمسة الغاذي والحاس والمتخيل والنزوعي و
الناطق والغاذي بالجملة هو الذي يفعل بالغذاء او فيه او عنه فعلا تاما فالغذاء انهضامه ضروب
اول واوسط واخر فالاول مثل الخبز واللحم وكل طعام يبتدي بعد في ان ينهضم والاخير هو الذي
انهضم انهضاما تاما حتى صار شبيها بالعضو الذي يغتذي به فان كان العضو لحما وان كان عظما
فعظما والاوسط ضربان احدهما الذي انطبخ في المعدة والامعاء حتى صار بعد الا ان يكون
مثل الدم والماء في الدم ومن الغاذي القوة الهاضمة والمنمية والمولدة والجاذبة والماسكة
والمميزة والدافعة واحق ما يسمى الغاذي هو الذي ينضج الدم الحاصل في عضو عضو حتى يصير
شبيها بذلك العضو والهاضمة هو الذي ينضج الغذاء الاول في المعدة والامعاء حتى يصير
بعد الا ان يكون مثل الدم ثم الذي يطبخ هذا المعد في الكبد مثلا حتى يصير دما والمنمية
هي التي تزيد بالغذاء كمية العضو في اقطاره كلها على التساوي الى ان يبلغ به اقصى ما يمكن
ان يبلغه كل عضو من العظم والمولدة هي التي يفعل من فضلة الغذاء القريب الاخير
وهو الدم جسما اخر شبيها في النوع بالجسم الذي هي من غذائه فضلة الفضلة وهي صنفان
احدهما يعطي مادة المولود وهو الانثى والاخر صورته وهو الذكر وعن هذين يكون
الحيوان الكاين عن اخر شبيه به في النوع والجاذبة هي التي تجذب الغذاء من

مكان

مكان الى مكان الى ان يصل الى الجسم المغتذي حتى يماسه ويخالطه والماسكة هي التي
تحفظ الغذاء في الوعاء الذي حصل فيه من البدن والمميزة هي التي تميز عن الغذاء
فضلاته وتميز اصناف الغذاء فينفذ الى كل عضو ما يشاكله والدافعة هي التي تدفع
اصناف فضلات الغذاء من مكان الى مكان والحاسة هي التي تدرك باحد الحواس
الخمس المعروفة عند الجميع والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة
الحواس لها فتركب بعضها الى بعض تركيبات مختلفة وتفصل بعضها عن بعض تفصيلات
كثيرة مختلفة بعضها صادق وبعضها كاذب وذلك في اليقظة والنوم جميعا فهذه و
الغاذية قد يفعلان عند النوم دون ساير القوى والقوة النزوعية التي بها يكون نزاع
الحيوانات الى الشيء وبه يكون الشوق الى الشيء والكراهة له والطلب والهرب والايثار
والتجنب والغضب والرضا والخوف والاقدام والقسوة والرحمة والمحبة والبغضة والهوى
والشهوة وساير عوارض النفس والالات من القوى هي جميع القوى التي بها يتاتى
حركات الاعضاء كلها فالبدن باسره مثل قوة اليدين على البطش وقوة الرجلين
على المشي وغير ذلك من الاعضاء والقوة الناطقة هي التي بها يعقل الانسان وبها يكون
الروية وبها يقتني العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الافعال وهي
منها عملي ومنها نظري والعملي منه صناعي ومنه فكري والنظري هو الذي يعلم الانسان
به الموجودات التي ليس شانها ان يعملها الانسان ولا يغيرها من حال الى حال مثل ان الثلاثة
عدد فرد والاربعة عدد زوج فانا لا يمكننا ان نغير الخشبة حتى تصير مدورة بعد ان
كانت مربعة وهي خشبة في الحالتين جميعا والعملي هو الذي به يميز الاشياء التي شانها
ان يعملها الانسان ويغيرها من حال الى حال والمهني والصناعي هو الذي به تكتسب المهن مثل التجارة.

والفلاحة والطب والملاحة والفكري هو الذي يروى في الشيء يريد ان يعمله متى لم يرد
ان يعمله هل يمكن عمله ام لا وان كان يمكنه فكيف ينبغي ان يعمل ذلك العمل **فصل**
الفضائل صنفان خلقية ونطقية فالنطقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة و
العقل والكيس والذكاء وجودة الفهم والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة
والشجاعة والسخاء والعدالة وكذلك الرذائل ينقسم هذه القسمة الفضائل
والرذائل الخلقية انما تحصل وتتمكن في النفس بتكرير الافعال الكائنة من ذلك الخلق
مرارا كثيرة في زمان واعتيادنا لها فان كانت تلك الافعال خيرات كان الذي
يحصل لنا هو الفضيلة وان كان شرورا كان الذي يحصل هو الرذيلة على مثال ما عليه
الصناعات مثل الكتابة فانا بتكريرنا افعال الكتابة مرارا كثيرة واعتيادنا لها تحصل
صناعة الكتابة وتتمكن فان كان ما نكرره ونعتاده من افعال الكتابة افعالا رذيلة
تمكن فينا كتابة سوء وان كانت افعالا جيدة تمكن فينا كتابة جيدة **فصل**
لا يمكن ان يكون الانسان من اول امره بالطبع ذا فضيلة ولا ذا نقيصة كما لا
يمكن بالانسان بالطبع حائكا ولا كاتبا ولكن ان يفطر معدا نحو افعال فضيلة
او رذيلة بان يكون افعال تلك اسهل عليه من افعال غيرها كما لا يمكن ان يكون
بالطبع معدا نحو افعال الكتابة او صناعة اخرى بان يكون افعالها اسهل عليه من
غيرها فيتحرك من اول مرة الى فعل ما هو بالطبع اسهل عليه متى لم يكفه من خارج
الى ضده عائق وذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال انه فضيلة كما ان الاستعداد
الطبيعي نحو افعال الحياكة ليس يقال لها حياكة ولكن متى كان استعداد طبيعي
نحو افعال فضيلة تكررت الافعال وتمكنت بالعادة هيئة في النفس يصدر عنها

تلك

تلك الافعال باعيانها كانت تلك الهيئة المتمكنة عن العادة التي هي يقال لها فضيلة
ولا يسمى الهيئة الطبيعية فضيلة وان كان يصدر عنها افعال واحدة باعيانها ويكون
الطبيعية لا اسم لها وان سمي مسمي فضيلة او نقيصة فانها تسميها باشتراك الاسم فقط
ان يكون معنى هذه معنى تلك فالتي هي بالعادة هي التي يحمد عليها الانسان او يذم
واما الاخرى فلا يحمد عليها الانسان ولا يذم **فصل** عسر وبعيد ان يوجد من هو
بالطبع معد للفضائل كلها الخلقية والنطقية اعدادا تاما كما انه عسر ان يوجد من
هو معد بالطبع نحو الصنائع كلها فكذلك عسر وبعيد ان يوجد من هو بالطبع فعال
الشرور كلها الا ان الامرين جميعا غير ممتنعين والا لكان كل واحد معد نحو فضيلة
ما او فضائل ذوات عدد محدودة او صناعة ما او نحو صناعة محدودة فيكون هذا
معدا نحو ذا والاخر معد نحو شيء اخر وثالث معد نحو شيء ثالث من فضيلة او صناعة **فصل**
الانسان من طريق شخصيته واحد متصل بعضه ببعض وهو يحتاج ان ينقسم بنظاير
احدهما امر والاخر مؤتمر او يكون احدهما مسيرا والاخر قابلا وفعل التي في ذاته امر
ممتنع وامر الملك فعل الشيء بالحقيقة في غيره غير ان الانسان من جهة جسمه مركب من
ظاهرة وباطنة من اعضاء متغايرة مختلفة وكذلك هو من جهة نفسه مركب من قوى
مختلفة متغايرة فكما جاز ان يكون بعض جسمه الظاهرة والباطنة فاعلا وبعضها منفعلا
وبعضها حادثا وبعضها محدودا كذلك يجوز ان يدبر بعض قوى نفسه بعضا على ان ذلك
وان كان ممكنا فانه في غاية الشدة والصعوبة وذلك لا الف بعض قواه بعضا
والوصلة الطبيعية التي وقعت بينها يصير بها جميعا شيئا واحدا ولذلك صار الانسان
لا يكاد يحس من عيوب نفسه ما يحس من غيره ولا يستقبح من صورته وشكله القبيح ما يستقبحه

من غيره وقد يعتاد هذه الآفة التي هي قلة قبوله من نفسه الى ان يلحقه من قبل
الذي يخصه وايا هم قرابات واسعة وارحام ماسة فانا نجد قبول الرجل
من ابويه والذين يكونونها في القرابة من ذوي الارحام اذا وعظوه او ارشدوه
الى خير او زجروه ونهوه عن قبيح وليس في وزن قبوله من الاباعد الذين لا نسبة
بينه وبينهم ولانا نامن شي مكسور في وزن تأملين شكت واحد من الاباعد
والاجنبين والسبب فيه ان الاثار القوية انما يكون من الاشياء المتضادة بعضها
في بعض فاما الاشياء المتشاكلة فانما خاصيتها التكثر والنخبة لا التغير والاحالة
وسلسلة الانسان نفسه وتقويمه اخلاقه وان كان من شاق الامور وعزيزة اذا لم
يتقدمها معاون التوليد والتربية والتأديب والتنبيه فانه بعد انه ليس بالممتنع
وذلك ان الاخلاق يعتاد بطول استعمالها كالقوى النفسانية التي هي اصل تركيب
الانسان والعادات يصير بطول الالف لها والعود اليها حالا فحالا ينتقل الى اخلاق
جميلة كانت ام ذميمة فيكون نسبة العادات الى الاخلاق كنسبة الاخلاق الى
الطبائع وقد يوخذ العادات في النفس امورا عجيبة مجهولة العلل والاسباب
وذلك مثل ما مات ماحت منها اذا يعود الانسان في مطعمه ومشربه ودفع فضلة
ونومه واستيقاظه وما اشبه ذلك وقتا بعينه من ذلك وقتا من اوقات ليله
وقتا من اوقات ليله ونهاره فانه في اكثر الامر يتحرك منه قوة ذلك الفعل
في وقته المعلوم الذي يجب العادة استعماله فيه حتى لا يكاد يجد فيه متقدما
ولا متأخرا وكما نجد التعود للسلوك الى موضع من المواضع فانه يصير اليه
في الظلام الدامس من غير ان يخطيه او ينحرف عنه الى جانب ويسامي هذا

الجنس

الجنس يكثر على الاحصاء والتعداد فكان العلماء يرتسم في هذه المعاني للطبيعة مثلا
يلزمها ولا يتعداها الى ما سواها ومن اجل ذلك حكم قوم من الاوائل للعادة بانها
طبيعة ثانية وذلك كما شاهدنا من افعالنا العجيبة وانها يلزم النفس والابدان
حتى دعا ذلك قوما الى ان وجبوا للعادات ما هو ممتنع في ذاته وقالوا انه
ممكن بها ازالة الطبائع عن كلية افعالها فيصير الانسان بالاعتياد منه للتعطيل
من النوم الى ان يستغنى عنه اصلا وبالتعطيل من الطعم الى ان يغنيه عن الحاجة
اليها البتة ونحو ذلك من الاشياء المسبعة في الدعوى وكل ذلك ممتنع لان الطبع
اسد الانسان عليه في اصل اسه فلا سبيل الى الانسلاخ منه والخروج من احكامه وهو حكمة
بالعادة والعادة فعل من احواله ان يغير الطباع لانه يطبع بان ويفعل شر انفعال
الله الذي اتقن الاشياء على ما شاء وقد روا انما اراد الحكما بقولهم العادة طبيعة
ثانية فقوله امر العادة في غلبتها على النفس والابدان فقربوها بالطبيعة على جهة
التشبيه ويجاور الكلام كما يقول القايل الحاجة الى الناس موسومات والقول الصواب
في صفة العادة انها يسهل خروج في القوة الى الفعل من الاشياء الموجودة وليس
فيها ان يجذب في الطبيعة ما ليس من رسومها فانه لا يتهيا ان يصير في قوته
حمل مايه من بالعادة الى ان يحمل خمسمائه من وكذلك في قوته حمل مائة من الحاجة
الى ان يحمل خمسة من وكذلك في قوته ان ياكل رغيفين فليس يصير العادة
الى ان ياكل عشرين رغيفا الا من قوته ان يحمل مائتي من قد يعتبر عليه الاستقلال
بذلك الحمل في اول ما يرومه ثم يتدرج فيه بالاعتياد حتى يسهل له سبيله والذي
في طباعه ان يثب على فرس صعب المركب قد يتعذر عليه في اول الامر ان يثب

الاستحالة وسرعة الاشتعال عند تحرك القوة الغضبية منه التي هي موجودة في كل انسان
بل في كل حيوان مقدار ما يتحرك الا انا نجد صاحب الصفراء الغالبة هذا المزاج
عليه اشد انفعالا من هذه القوة ونجدها اسرع تاثيرا فيه منها في الصنف الآخر
الذي يغلب طبيعة البرودة والرطوبة وكذلك سائر الاخلاق الاخر الداخلة في قوى
الشهوة والغضب فانها تابعة امزجة الابدان بحسب ما بان في شواهد ذلك
ودلائله في حكم الاعتبار وقضية النظر واذا كان ممكنا في الامزجة من الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة ان يزداد في كل منها وينقص وان تقوى وتضعف
بالاغذية مرة والادوية اخرى فواجب اذ اتبعها لذلك التاثير في الاخلاق التي
صورت متولدة منها بالزيادة فيها والنقص منها ويوسر قوة كثيرة منها وكسر حده
وقمع شره ومن شواهد ما يفعله فيها بالاغذية فضلا عن الادوية انا نرى
الخالي المعدة اسرع انفعالا من قوة الغضب اذا تحرك فيه من المطاعم
الممتلي المعدة من الطعام لان ما يجتمع فيها منه يعاون حرارة الغضب الماكحة
عند ثوران قوتها ومن اجل ذلك جرت العادة بان يتعهد الذين يغلب عليهم
يبس الدماغ حتى يؤديهم الى الجنون بالاغذية المثقلة المرطبة والاطعمة اللزجة
الدسمة ليتولد ذلك فيهم ويقمع من يبس امزجتهم فيكون ادفع لافته عنهم
وانفع في تسكينهم فاما ما يفعله الادوية في الامزجة من تعديل الافراطات الواقعة
فيها واعادة المجانين ومن سواهم من اصحاب الطبايع الفاسدة الى الاعتدال
والصحة فامر مستغنى عن وصفه لوقوعه بحسب العيان والمشاهدة فكانوا ليستدلون
بها او كونه على ان الاخلاق قد يمكنها تغيير الامزجة التي تابعة لما فيها من احكام الزيادة

عليه فاذا اعتاد وفرح بالعادة ما فيه من القوة الى الفعل وهذا حكم عادات الطبيعة
التي جرى ذكرها من المطعم والمشرب وغير ذلك من تاثير العادة في كل واحد
منها اثارة بتقليلها وتكثيرا وانتقاصا الا انها تقف عند النهايات المحدودة
في الطبايع فلا تتعداها لكنها تتصرف فيها حتى تاتي بالعجايب من الحركات
السريعة اللطيفة التي تفوت الابصار وغير ذلك من نحو ما يفعله اصحاب الشعبذ
وما يسميه الناس بالسحر وفي الجملة ان الصناعات المخترعة كلها التي تجذب المصنوعات
العجيبة انما هي عادات تراض بها الجوارح فيسلس وتنقاد لما يراد منها حتى يذهب
في الحركة الى حيث تقصد رسم الصانع فيصير الرائض مرتاضا والاخرق صنعا
واذا كانت العادات افعالا مكتسبة ارادية فانه قد يمكنها ان يريد رياضة
نفسه ويعني بذلك الانتقال من ذميمها الى جميلها ومن قبيحها الى حسنها وان تلك
الرياضة صعبة عليه عند مزاولته اياها واخذه نفسه بها الا انها في جملة القوم
داخلة في باب الامكان عند الجميع واما الاخلاق فقد حكم قوم من القدماء بانه
لا سبيل الى تغييرها وان من رام ذلك فقد رام ممتنعا من الامور لانها بزعمهم صور
يظهر عن الغرايز المختلفة بحسب اختلاف هيئات الامزجة ورأى اخرون ان تغيرها
والانتقال عما يذم منها الى ما يحمد وعما يقبح منها الى ما يحسن امر ممكن وان كان ذلك
من الممكن الذي يعتبر من اوله في اخراجه من القوة الى الفعل واستدلوا على ذلك
بانها اذا كانت مولدة في اول الامر عن هيئات الامزجة قد يمكنها تعديل ما يقع
الافراط فيه منها بالزيادة والنقصان حتى يعود الى الاعتدال او يقاربه كما يشاهد
من حال من يغلب عليه المرة الصفراء في نشئه فانها يورث الحدة في سرعة

الانفعال

والنقص والشح والضعف وقالوا ان الذين قضوا بان الاخلاق
لا تتغير انما حكموا بذلك لانهم وجدوا تغيرها امرا صعب المرام بعيد المأخذ فلما وجدوه
واقعا في باب الامكان من العسر جعلوا القول عليه بانه من الممتنع وكيف
ما دارت القضية وباب الاخلاق فليس يدفع ان الرياضة الفاضلة يؤثر اثرا
يظهر عائدته وان لم يمكنه الابلاغ من صورتها الراسخة في طبايعه المجبولة على
غرايزه اذا عني الانسان بتلك الرياضة عناية صادقة وطلبها بمواظبة بليغة
وذلك ما يتبين من حال من يغلب عليه خلق ذميم من الاخلاق في تاثير العذل
واللوم فيه اذا قصدها وكيف دواعي الترغيب والترهيب من غربه اذا كررت
عليه فانه ينصبغ ويتجمل في الاحجام عن استعمال ما يغلب عليه منها اذا كان في الملا
ونحن نراه لا يملك عناية من الانجذاب اليه اذا كان في الخلا والتاثير الذي يؤثره
علاج الاغذية والادوية في الابدان السقيمة فانه وان لم يقع الداء تماما ولم يحسمه
بكماله فانه لا يخلو من ان يكون ما يتناول العليل منه محققا لالم الوصب عنه مقللا
منه عاملا في قمع بعض عاديته ودفع شيء من اذيته ولا وجود هذا في التعارف
لكانت اسباب اللوم مرتفعة عمن بالنسبة من الامور الطبيعية التي لا سبيل للانسان
الى الامتناع منها اذا افادته الطبيعة اياها وكذلك كانت تكون احوال المواعظ
في بطلانها وعدم نفع نصحها اذا صادفت من الانسان اخلاقا متمكنة وعادات
مالوفة وذلك خلاف ما يعقل ويستعمل فاذا كان الامر في الاخلاق والعادات
على ما وصفنا وكانت سياسة النفس اقدم من ساير السياسات فالواجب
على المعني بامور نفسه ان يجتهد في تحسين عاداته وتغيير ما يذم منها الى ما يحمد

وفي استصلاح اخلاقه وتقويم ما يجب منها الى ما عن سبيل الاعتدال والاستقامة
بمبلغ وسعه وطاقته ومنتهى جهده واركانه **فصل** الهيئات الطبيعية والاستعدادات
نحو الفضيلة والرذيلة متى انضافت اليها الاخلاق المشاكلة لها وتمكنت بالعادة
كان الانسان في ذلك الشيء اتم ما يكون وما يمكن فيه من الهيئات يكون والة
من الانسان خيرا كان الذي يمكن فيه او شرا عسر وحتى ما وجد في وقت من الاوقات
ما هو بالطبع معد نحو الفضايل كلها اعدادا تاما ثم تمكنت منه بالعادة كان هذا الانسان
تاما في الفضيلة للفضايل بل الموجودة في اكثر الناس حتى يكاد ان يخرج عن
الفضايل الانسانية الى ما هو ارفع طبقة من الانسان وكان القدماء يسمون هذا الانسان
الانسان الالهي واما المضاد له وهو المعد لافعال الشرور كلها الذي يمكن منه
هيئات تلك الشرور بالعادة يكادون يخرجون عن الشرور الانسانية الى ما هو اكثر
شرا منه وليس له اعظم اسم لافراط شره وربما سموه السبعي واشباه ذلك
من الاسماء وهذان الطرفان وجودهما في الناس قليل فالاول متى وجد وكان
عندهم ارفع مرتبة من ان يكون مدنيا يخدم المدن بل ان يدبر المدن كلها
وهو الملك في الحقيقة واما الثاني اذا اتفق ان يوجد لم يرأس مدينة اصلا
ولم يخدم منها بل يخرج من المدن كلها **فصل** الهيئات والاستعدادات الطبيعية
نحو فضيلة منها ما يمكن ان يزال ويغير بالعادة والا تاما ويمكن في النفس
بدلها هيئات مضادة لها ومنها ما يمكن ويضعف وينقص عن ان
يزال زوالا تاما ومنها ما لا يمكن ان يزال ويغير ولا ان تنقص قوته ولكن يمكن
ان يخالف بالصبر وضبط النفس عن افعالها والمجاهدة والمراقبة حتى يفعل الانسان

ابدا اضداد افعالها فكذلك كانت افعال جميع ما اورد به ملكت في النفس
بالعادة فانها تنقسم ايضا هذه القسمة **فصل** بين الضابط لنفسه والفاضل
فرق وذلك ان الضابط لنفسه وان كان يفعل الافعال الفاضلة فانه يفعل
الخيرات وهو يهوى الافعال الشريرة ويتشوقها ويخالف هواه ويخالف بفعله
ما ينهضه اليه شهوته وشوقه ويفعل الخيرات وهو متاذ بفعلها والفاضل يتبع
بفعله ما ينهضه اليه شهوته وشوقه ويفعل الخيرات وهو يهواها ويشتاقها ولا
يتاذى بها بل يستلذها وذلك مثل الفرق بين الصبور على الالم الشديد الذي
يكبح والذي لا يتالم ولا يحس بالالم وكذلك العفيف والضابط لنفسه بان
العفيف يفعل ما يوجبه السنة في الماكول والمشروب والمنكوح من غير ان
يكون له شهوة وتشوق الى ما هو زائد على ما يوجبه السنة والضابط لنفسه شهواته
في هذه الاشياء مفرطة على ما يوجبه السنة ويفعل افعال السنة وشهوته ضدها
غير ان الضابط لنفسه يقوم مقام الفاضل في كثير من الامور **فصل** الشرور
تزول عن المدن اما بالفضائل التي تمكن في نفوس الناس واما بان يصيروا
ضابطين لانفسهم واي انسان لم يمكن ان يزال الشر الكائن عنه لا بفضيلة تمكن
في نفسه ولا بضبط نفسه اخرج عن المدن **فصل** عسر بل غير ممكن ان يوجد
انسان مفطورا على استعداد نحو افعال ثم لا يمكنه ان يفعل اضداد تلك
الافعال لكن اي انسان فطر على هيئة واستعداد نحو افعال فضيلة او رذيلة
فانه قادر على ان يخالف ويفعل الفعل الكائن عن ضد ذلك الاستعداد لكن
يعسر عليه الى ان يتيسر بالعادة ويسهل على مثال ما عليه الامر فيما يمكن بالعادة

فان ترك ما قد اعتيد وان يفعل ضده ممكن الا انه يعسر حتى يتعود ايضا
فصل الافعال التي هي خيرات هي الافعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين
هما جميعا شر احدهما افراط والاخر نقص وكذلك الفضائل فانها هيئات نفسانية
وملكات متوسطة بين سيئتين وكلتاهما رذيلتان احدهما ازيد والاخر انقص
مثل العفة فانها متوسطة بين الشره وبين عدم الاحساس باللذة فاحدهما ازيد
وهو الشره والاخر انقص وهو عدم الاحساس باللذة والسخاء متوسط بين التقتير
والتبذير والشجاعة متوسطة بين التهور والجبن والظرف متوسط بين الهزل
وما جانسهما بين المجون والخلاعة وبين الفدامة والتواضع خلق متوسط بين الكبر
وبين التخاسس والحرية والكرم متوسط بين البذخ والصلف والطرمذة والنذالة
والحلم متوسط بين افراط الغضب وبين ان لا يغضب على شيء اصلا والحياء متوسط
بين الوقاحة وبين الحصر والتودد بين التمقت وبين التملق وكذلك سائرها
فصل المتوسط والمعتدل يقال على وجهين احدهما متوسط في نفسه والاخر
متوسط بالاضافة والقياس الى غيره فالمتوسط في نفسه مثل توسط الستة بين العشرة
وبين الاثنين فان زيادة العشرة على الستة مثل زيادة الستة على الاثنين وهذا
متوسط في نفسه بين طرفين وكذلك كل ما سبيله هذا وهذا المتوسط لا يزيد ولا ينقص
فان ما هو متوسط بين العشرة وبين الاثنين لا يكون في وقت من الاوقات
غير الستة والمتوسط بالاضافة يزيد وينقص في الاوقات المختلفة وبحسب اختلاف
الاشياء التي اليها يضاف مثل الغذاء المعتدل للصبي والمعتدل للرجل التام الكدود
فانه يختلف بحسب اختلاف بدنيهما والمتوسط في احدهما غير المتوسط في الاخر

في مقداره وعدده وغلظه ولطافته وبعله وحصره وبالجملة في كيفيته وكميته كذلك
الهواء المعتدل فهو بالاضافة الى الابدان وكذلك حال المتوسط والمعتدل في
الاغذية والادوية فانها انما يزداد وينقص في كيفيته وكميته بحسب الابدان
التي تعالج وبحسب قوتها وبحسب صناعة المريض وبحسب البلد الذي هو فيه
وبحسب عادته المتقدمة وبحسب زمان نفسه وبحسب قوة الدواء وبحسب نقص حتى
في القليل الواحد كالف في كمية لواحد وبحسب اختلاف ازمان السنة وهذا المتوسط
هو المتوسط الذي يستعمل في الافعال وفي الاخلاق فان الافعال انما ينبغي
ان يقدر كميتها في العدد والمقدار وكيفيتها في الشدة والضعف وبحسب الاضافة
الى الفاعل والذي اليه الفعل والذي لاجله الفعل وبحسب المكان مثل الغضب
فان المعتدل منه ما هو بحسب حال من يغضب عليه وبحسب الشيء الذي لاجله
الغضب وبحسب الوقت والمكان الذي هو فيه وكذلك الضرب والعقوبات
يقدر في كميته وكيفيته بحسب الضارب والمضروب وبحسب الجناية التي عليها الضرب
وبحسب الالة التي بها الضرب وكذلك في ساير الافعال فالمتوسط من كل فعل
هو ما لا قدر بالاضافة الى خمسة اشياء مثلا او فعل آخر بالاضافة الى اشياء
اقل من خمسة او اكثر **فصل** كما ان المتوسط في الاغذية والادوية يكون متوسطا
ومعتدلا لاكثر الناس في اكثر الزمان وربما كان معتدلا لطايفة دون طايفة في
ما وربما كان معتدلا لبدن بدن في وقت وقت اما طويل واما قصير
كذلك المتوسط والمعتدل في الافعال قد يكون منها ما هو معتدل لجميع الناس او لاكثرهم
في اكثر الزمان او جميعه وقد يكون منها ما هو معتدل لطايفة دون طايفة في زمان

ما او ربما يكون منها ما هو معتدل لانسان انسان في وقت وقت **فصل**
المستخرج والمستنبط للمتوسط والمعتدل في الاغذية على اي نحو كان هو الطبيب
والصناعة التي يستخرج بها ذلك هي الطب والمستنبط المتوسط والمعتدل
في الافعال والاخلاق هو مدبر المدن والملك والصناعة التي يستخرج بها
ذلك هي الصناعة المدنية والمهنة الملكية **الباب الثاني** **فصل** المدينة
والمنزل ليس يعني به عند القدماء المسكن وحده لكن انما يعني به الذي يحل المسكن
كيف كانت المساكن ومن اي شيء كانت وحيث كانت تحت الارض او
فوق الارض وكانت من خشب او طين او من شعر او غير ذلك من ساير
الاشياء التي يعمل منها المساكن تجري مجراها **فصل** المنزل انما يلتئم ويقوم من
اجزاء او اشتراكات محدودة وهي اربعة زوج وزوجة ومولى وعبد ووالد
وولد وقنية ويسمى المدبر لهذه الاجزاء والاشتراكات والمؤلف لبعضها الى
بعض والذي يربط كل واحد بالآخر حتى يكون منها جميعا اشتراك في افعال
وتعاون على تكميل غرض واحد وعلى تتميم عمارة المنزل الخيرات وحفظها
عليهم ويسمى رب المنزل وهو في المنزل هو رب المنزل مثل مدبر المدينة
في المدينة والمنزل يقيس كل واحد منها قياس بدن الانسان فكما ان البدن
مؤلف من اجزاء مختلفة محدودة العدد بعضها افضل وبعضها اخس متجاورة
مرتبة يفعل كل واحد منها فعلا يجتمع من افعالها كلها تعاون على تكميل الغرض
ببدن الانسان كذلك المدينة والمنزل يأتلف كل واحد منهما من اجزاء مختلفة
محدودة العدد بعضها اخس وبعضها افضل متجاورة مرتبة مراتب مختلفة

يفعل كل واحد على حياله فعلا ما يجتمع من افعالهم التعاون على تكميل الغرض في المدينة
او المنزل على ان المنزل جزء من المدينة والمنازل في المدينة والاغراض منها
مختلفة الا انه يجتمع من تلك الاغراض المختلفة اذا كملت واجتمعت تعاون
على تكميل غرض المدينة وذلك ايضا على قياس البدن فان الراس والصدر
والبطن والظهر والرجلين قياسها من البدن قياس منازل المدينة من المدينة
وفعل كل واحد من الاعضاء الكبار غير فعل الآخر واجزاء كل واحد من الاعضاء
الكبار يتعاون بافعالها المختلفة على تكميل الغرض بذلك العضو الكبير ثم يجتمع
من الاغراض المختلفة للاعضاء الكبار اذا تكاملت ومن افعالها المختلفة تعاون
على تكميل غرض جملة البدن كذلك حال اجزاء المنازل من المنازل وحال المنازل
من المدينة حتى تكون اجزاء المدينة كلها باجتماعها نافعة للمدينة ونافعة في قوام
بعضها ببعض مثل ما عليه اعضاء البدن كما ان الطبيب انما يعالج كل عضو
عليل بحسب قياسه الى جملة البدن والى الاعضاء المجاورة له والمرتبطة به كذلك
فان يعالجه علاجا يفيده به صحة ينتفع بها جملة البدن وينتفع بها الاعضاء المجاورة
له والمرتبطة به كذلك مدبر المدينة ينبغي ان يدبر امر كل جزء من اجزاء المدينة
كان جزءا صغيرا مثل انسان واحد او كبيرا مثل منزل واحد ويعالجه ويفيده
الخير بالقياس الى جملة المدينة والى كل جزء من اجزاء المدينة فانه يتحرى
ان يجعل ما يفيده ذلك الجزء من الخير خيرا لا يضر به جملة المدينة ولا شيئا من سائر
اجزائها بل خيرا ينتفع به المدينة باسرها وكل واحد من اجزائها بحسب مرتبته
في نفع المدينة فكما ان الطبيب متى لم يحفظ بهذا وقصد ان يفيد عضوا

من الاعضاء

من الاعضاء صحة وعالجه بما لم يبال معه كيف كانت حال سائر الاعضاء المجاورة
له او عالجه بما يضر سائر الاعضاء الآخر وافاده صحة يفعل بها فعلا لا ينتفع بها البدن
باسره او بما يجاوره ويرتبط به من الاعضاء بطل ذلك العضو وتعطلت الاعضاء
المرتبطة به وتأدت المضرة منه الى سائر الاعضاء حتى يفسد البدن باسره كذلك
المدينة **فصل** لا يستنكر ان يكون انسان له قدرة على استنباط التوسط في الافعال و
الاقوال بحسبه هو وحده كما ان انسانا لا يستنكر ان يكون له قدرة على استنباط المتوسط
والمعتدل من الاغذية التي يتغذى بها هو وحده ويكون فعله ذلك فعلا طبيا وكان
له قدرة على جزء من صناعة الطب كذلك الذي يستنبط المعتدل من الافعال والاخلاق
بحسبه وحده انما يفعل ذلك بان له قدرة على جزء من الصناعة المدنية غير ان الذي له
قدرة باستنباط المعتدل لعضو من اعضائه متى لم يحفظ فيما يستنبطه ان يكون غير ضار بسائر
اجزاء البدن باجمعها نافعا لجملته ولاجزائه كان استنباط ذلك تكون صناعة طب
فاسدة كذلك الانسان الذي له قدرة على استنباط المعتدل له خاصة من الاخلاق والافعال
ان لم يحفظ بما يستنبط من ذلك نفع المدينة ولا سائر اجزائها بل كان يضر بذلك
او يضر به ولا يبالي مضرته كان استنباط ذلك تكون صناعة مدنية فاسدة
فصل المدينة قد تكون ضرورية وقد تكون فاضلة فاما المدينة الضرورية فهي التي
انما يتعاون اجزاؤها على بلوغ الضروريات فيما يكون به قوام الانسان وعيشه
وحفظ حياته فقط واما المدينة الفاضلة فهي التي يتعاون اهلها على بلوغ افضل
الاشياء التي يكون بها وجود الانسان وقوامه وعيشه وحفظ حياته وقوم راوا
ان ذلك الافضل هو التمتع باللذات واخرون راوا انه اليسار وقوم راوا

الجمع منها هو الافضل واما سقراط وافلاطون والفيلسوف فانهم يرون ان
للانسان حياتين احديهما قوامها بالاغذيه وسائر الاشياء الخارجة التي
نحن مفتقرون اليها اليوم في قوامنا وهي الحيوة الاولى والاخرى التي قوامها
بذاتها من غير ان يكون بها حاجة في قوام ذاتها الى اشياء خارجة عنها بل هي
يكفيه بنفسها في ان يبقى محفوظة وهي الحيوة الاخرة فان للانسان كمالان
اول واخر والاخير انما يحصل لنا في هذه الحيوة ولكن في الحيوة الاخرة متى
تقدم قبلها الكمال الاول في حياتنا هذه والكمال الاول هو ان يفعل افعال
الفضائل كلها ليس ان يكون الانسان ذا فضيلة فقط من غير ان يفعل
افعالها فان الكمال هو ان يفعل لا في ان يقتني الملكات التي بها
يكون الافعال كما ان كمال الكاتب ان يفعل افعال الكتابة لا ان يقتني
الكتابة وكمال الطبيب ان يفعل افعال الطب لا ان يقتني الطب فقط
وكذلك كل صناعة وبهذا الكمال يحصل لنا الكمال الاخير وذلك هو السعادة
القصوى وهو الخير على الاطلاق وهو المؤثر المشتاق لذاته وليس يكون ولا
في وقت من الاوقات مؤثرا لاجل غيره وسائر ما يؤثر فانما يكون مؤثرا لاجل نفعه
في بلوغ السعادة وكل شيء فانما يكون خيرا متى كان نافعا في السعادة وكلما كان
عائقا عنها بوجه ما فهو شر والمدينة الفاضلة عندهم التي يتعاون اهلها على بلوغ
الكمال الاخير الذي هو السعادة القصوى فكذلك يلزم ان يكون اهلها خاصة
ذوي فضائل دون سائر المدن لان المدينة التي قصد اهلها ان يتعاونوا
على بلوغ اليسار والتمتع باللذات ليس يحتاجون في بلوغ غاياتهم الى جميع

الفضائل

الفضائل بل عسى ان لا يحتاجوا الا الى فضيلة واحدة وذلك ان الائتلاف والعدل
ربما استعملوه فيما بينهم ليس في الحقيقة فضيلة وانما هو شيء يشبه العدل وليس بعدل
وكذلك سائر ما يستعملونه فيما بينهم مما يجانس الفضائل **فصل** الافعال المعتدلة المتوسطة
المقدرة بالقياس الى الاشياء المطلقة ينبغي ان يكون مع سائر شرائطها نافعة
في بلوغ السعادة وينبغي ان يجعل المستخرج لها السعادة نصب عينيه ثم يتامل
كيف ينبغي ان يقدر الافعال حتى يصير نافعة اما لاهل المدينة باسرهم او لواحد
واحد منهم في بلوغ السعادة كما ان الطبيب يجعل نصب عينيه عندما يقصد الى
استنباط المعتدل في الاغذيه والادويه التي يعالج بها البدن **فصل** ان السياسة
الملك بالحقيقة هو الذي يكون غرضه ومقصوده من صناعته التي يدبر بها المدن
ان يفيد نفسه وسائر اهل المدينة السعادة الحقيقية وهي هذه الغاية والغرض
في المهنة الملكية ويلزم ضرورة ان يكون ملك المدينة الفاضلة اكملهم سعادة
اذ كان هو السبب في ان يسعد اهل المدينة **فصل** قوم يرون ان الغاية والمقصد
بالملك من تدبير المدن الجلالة والكرامة ونفاذ الامر والنهي وان يطاع ويعظم
ويمجد ويؤثر بالكرامة لذاتها لا لشيء آخر ينالون بها ويجعلون الافعال التي يدبرون بها
المدن افعالا يصلون بها الى هذا الغرض ويجعلون سنن المدينة سببا يصلون
بها من اهل المدينة الى هذا الغرض فبعضهم يصل الى ذلك بان يستعمل الفضيلة
مع اهل المدينة ويحسن اليهم ويوصلهم الى الخيرات التي هي عند اهل المدينة
خيرات ويحفظها عليهم فيؤثرونهم بها دونه فينال بذلك الكرامة العظيمة وهؤلاء هم
رؤساء الكرامة افضل الرؤساء والاخرون منهم يرون انهم يستاهلون الكرامة

باليسار ويحرصون ان يكونوا ايسر اهل المدينة وان يوجدوا ايسار ليفوزوا
بالكرامة وبعضهم يرى ان يكرم بالحسب فقط وآخرون يفعلون ذلك بقهر اهل
المدينة وغلبتهم واذلالهم ورهبتهم وآخرون من مدبري المدن يرون الغرض من تدبير
المدن اليسار ويجعلون سنن اهل المدينة سببا يصلون من اهل المدينة
الى اليسار وان آثر خيرا ما او فعل شيئا من ذلك فانما يؤثره ويفعله ليحصل
له اليسار ومعلوم ان بين من يؤثر اليسار ليكرم عليه وبين من يؤثر الكرامة
وان يطاع ليستفيد به ويصل الى اليسار فرق عظيم وهؤلاء يسمون اهل خساسة الرياسة
وآخرون من مدبري المدن يرون الغاية من تدبير المدن التمتع باللذات وقوم
آخرون يرون جميع هذه الثلاثة كلها وهي الكرامة واليسار واللذات ويستبدون
بها ويجعلون اهل المدينة اشباه الآلات لهم في ان ينالوا اللذات واليسار وليس
من هؤلاء احد يسمى ملكا عند القدماء. **فصل** الملك من هو ملك بالمهنة الملكية
وبصناعة تدبير المدن وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية اي وقت صادف
رياسة على مدينة سواء اشتهر بصناعة او لم يشتهر بها وحصلت استعملها ام لا وجد
قوما يقبلون منه ام لا اطيع كما ان الطبيب هو طبيب بالمهنة الطبية عرفه الناس
بها ام لا يعرفوه بان له صناعة ام لا وجد قوما يجد مؤنته في تنفيذ افعاله او لم يجد
صادف مرضى يقبلون قوله ام لا وليس ينقص طبه الا ان يكون له شي من هذه
كذلك الملك هو ملك بالمهنة والقدرة على استعمال الصناعة تسلط على قوم ام لم يتسلط
اكرم او لم يكرم موسرا كان او فقيرا وقوم آخرون يرون ان لا يوقعوا اسم
الملك على من له المهنة الملكية دون ان يكون متسلطا في مدينة تكرمه فيها وآخرون

يضيفون

يضيفون اليها اليسار وآخرون يضيفون اليها التسلط بالقهر والاذلال والترهيب
والتخويف وليس شيء من هذه من شرائط الملك ولكن هي اسباب ربما تبعت
المهنة الملكية فيظن لذلك انها هي الملك **الباب** الرابع الجزء الناطق النظري
والجزء الناطق الفكري لكل واحد منهما فضيلة تخصها فضيلة الجزء النظري
العقل النظري والعلم والحكمة وفضيلة الجزء الفكري العقل العملي والتعقل والذهن
وجودة الرأي وصواب الظن **فصل** العقل النظري هو قوة تحصل لنا بالطبع
ولا بحث ولا بقياس العلم اليقيني بالمقدمات الكلية الاضطرارية التي هي مبادي العلوم
وذلك مثل علمنا ان الكل اعظم من جزؤه وان المقادير المساوية لمقدار واحد
متساوية واشباه هذه المقدمات وهذه هي التي منها يبتدى فيصير الى علم سائر
الموجودات النظرية التي شانها ان يكون موجودة لا بصنع انسان وهذا
العقل قد يكون بالقوة عندنا حين لا يكون هذه الاوائل حاصلة فاذا حصلت
له صار عقلا بالفعل وقوي استعداده لاستنباط ما بقي وهذه القوة لا يمكن ان
يقع عليها خطأ فيما تحصل لها بل جميع ما يعقلها من العلوم يقيني لا يمكن غيره **فصل**
اسم العلم يقع على اشياء كثيرة الا ان العلم الذي هو فضيلة ما للجزء النظري هو
ان يحصل في النفس يقين وجود الموجودات التي وجودها وقوامها لا بصنع انسان
اصلا وما هو كل واحد منها وكيف هو عن براهين مؤلفة عن مقدمات صادقة
ضرورية كلية اوائل يتبين بها وحصلت معلومة للعقل بالطبع وهذا العلم صنفان
احدهما ان يتيقن لوجود الشيء وسبب وجوده وانه لا يمكن ان يكون غيره اصلا
لا هو ولا سببه والثاني يتيقن وجوده لوجوده وانه لا يمكن ان يكون غيره

ان يوقف على سبب وجوده **فصل** العلم بالحقيقة ما كان صادقا ويقينا
في الزمان كله لا في بعض دون بعض وما كان موجودا في وقت ويمكن ان
يصير غير موجود فيما بعد فانا اذا عرفناه موجودا الآن فانه اذا مضى عليه
زمان امكن ان يكون قد بطل فلا ندري هل هو موجود ام لا فيعود يقيننا شكا
وكذبا وما امكن ان يكذب فليس بعلم ولا يقين فلذلك لم يجعل القدماء ادراك
ما يمكن ان يتغير من حال الى حال علما مثل علمنا بجلوس هذا الانسان الآن فانه
يمكن ان يتغير فيصير قائما بعد ان كان جالسا بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود
الشيء الذي لا يمكن ان يتغير مثل ان الثلاثة عدد فرد فان فردية الثلاثة
لا تتغير وذلك ان الثلاثة لا تصير زوجا في حال من الاحوال ولا الاربعة فردا
فان سمي غير ذلك علما او يقينا فهو بالاستعارة **فصل** الحكمة علم الاسباب البعيدة
التي بها سائر الموجودات كلها ووجود الاسباب القريبة للاشياء ذوات الاسباب
وذلك ان يتيقن بوجودها ويعلم ما هي وكيف هي وانها وان كانت كثيرة فانها
ترتقي على ترتيب الى موجود واحد هو السبب في وجود تلك الاشياء البعيدة
وما هو دونها من الاشياء القريبة وان ذلك الواحد هو الاول في الحقيقة وقوامه
لا بوجود شيء آخر بل هو مكتف بذاته عن ان يستفيد الوجود عن غيره وانه لا يمكن
ان يكون جسما اصلا ولا في جسم وان وجوده وجود خارج عن وجود سائر
الموجودات ولا يشارك شيئا منها في معنى اصلا بل ان كانت له مشاركة ففي الاسم
فقط لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم وانه لا يمكن ان يكون الا واحدا
فقط وهو الواحد في الحقيقة وهو الذي افاد سائر الموجودات الوحدة التي

بها صار يقول لكل موجود انه واحد وانه هو الحق الاول الذي يفيد غيره الحقيقة
ويكتفي بحقيقته عن ان يستفيد الحقيقة عن غيره وانه لا يمكن ان يتوهم كمال
ازيد من كماله فضلا عن ان يوجد ولا وجود اتم من وجوده ولا حقيقة اكبر من
حقيقته ولا وحدة اتم من وحدته ويعلم مع ذلك كيف استفاد عنه سائر
الموجودات الوجود والحقيقة والوحدة وما قسط كل واحد منها من الوجود
والحقيقة والوحدة وكيف استفاد عنه سائر الاشياء النسبة وان يعلم مراتب
الموجودات كلها وان منها اول ومنها اوسط ومنها آخر والآخر لها اسباب
وليست هي اسبابا لشيء دونها والمتوسط هي التي لها سبب فوقها وهي اسباب
لاشياء دونها والاول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه ويعلم
مع ذلك كيف يرتقي الآخر الى المتوسطات والمتوسطات كيف يرتقي
بعضها الى بعض الى ان ينتهي الى الاول ثم كيف يبتدي التدبير من عند
الاول ويتصل شيئا شيئا من سائر الموجودات على ترتيب الى ان ينتهي الى الاواخر
فهذه هي الحكمة في الحقيقة وقد يستعار هذا الاسم فيسمي الذين حذقوا في الصنائع
جدا وكملوا فيها حكماء **فصل** العقل العملي هو قوة بها يحصل للانسان عن كثرة
تجارب الامور وطول مشاهدة الاشياء المحسوسة مقدمات يمكن بها الوقوف
على ما ينبغي ان يؤثر ويجتنب في شيء شيء من الامور التي فعلها الينا وهذه المقدمات
بعضها يصير كلية يشتمل تحت كل واحد منها امور مما ينبغي ان يؤثر او يجتنب وبعضها
مفردات وجزئية يستعمل مثالا لما يريد الانسان ان يقف عليه من الامور التي
لم يشاهدها وهذا العقل انما يكون عقلا بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل فاذا حصلت

التجارب محفوظة صار عقلا بالفعل ويزيد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد التجارب
في كل سن من اسنان الانسان **فصل** التعقل هو القدرة على جودة الروية
واستنباط الاشياء التي هي اجود واصلح فيما يعمل ليحصل بها للانسان خير عظيم
في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة كانت تلك هي السعادة او شيء ماله غنا
عظيم في ان ينال بها السعادة والكيس هو القدرة على جودة استنباط ما هو افضل
واصلح في بلوغ خيرات يسيرة والذكا هو القدرة على صحة الروية في استنباط
ما هو اصلح واجود في ان يتم به شيء عظيم مما يظن خيرا من ثروة او لذة او كرامة
والمكر والخديعة والخب هو جودة استنباط ما هو ابلغ واجود في ان يتم به فعل
خسيس مما يظن خيرا من ربح خسيس او لذة خسيسة ومن الاشياء كلها انما هي
في الاشياء التي هو يؤدي الى الغاية وليس هي الغاية ولكن كل روية فان الانسان
انما ينصب الغاية بهواه وسياقتها كذا انكره ثم من بعد ذلك يروي في الاشياء
التي بها ينال تلك الغاية كم هي وما هي وكيف هي **فصل** كان مرضى الابدان
تخيل لهم لفساد حسهم وتخيلهم فيما هو حلو انه مر وفيما هو مر حلو فيتصورون الملايم
بصورة ما هو غير ملايم وغير الملايم في صورة ما هو ملايم كذلك الاشرار وذو
النقايص اذ كانوا مرضى الانفس تخيل لهم فيما هو شرور انها خيرات وفيما هي
خيرات انها شرور واما الفاضل بالفضايل الخلقية فانه انما يهوى ويشتاق
ابدا الغايات هي في الحقيقة ويجعلها غرضه ومقصوده والشرير ابدا يهوى الغايات
التي هي في الحقيقة شرور ويتخيلها لاجل مرض نفسه خيرات وكذلك يلزم ان
يكون التعقل فاضلا بالفضايل الخلقية وكذلك الكيس ويكون الداهي والخب

يرين

شريرين وذوي نقايص حتى يكون المتعقل يصحح الغاية بالفضيلة التي فيه ويصحح
ما يؤدي الى الغاية بجودة الروية **فصل** التعقل انواع كثيرة فمنها ما هو جودة
اصالة الراي فيما يدبر به امر المنزل وهو التعقل المنزلي ومنها ما هو جودة الروية
في ابلغ ما يدبر به المدن وهو التعقل المدني ومنها ما هو جودة الروية فيما هو افضل و
اصلح في بلوغ جودة المعاش وفي ان ينال الخيرات الانسية مثل اليسار والجلالة
وغير ذلك بعد ان يكون خيرا له غنا في نيل السعادة فمن هذا ما هو مشوري وهو
يستنبط لا يستعمله الانسان في نفسه بل الحقيقة ليشير به على غيره اما في تدبير منزل
او مدينة او غير ذلك ومنها ما هو الخصومي وهو القدرة على استنباط راي صحيح فاضل
فيما يقاوم به العدو والمنازع في الجملة او يدفعه به فيسير ان يكون الانسان يحتاج
في كل ما يعانيه الى التعقل اما يسيرا واما كثيرا وذلك على حسب الامر الذي يزاوله
فان كان كثيرا او عظيما احتاج الى تعقل اقوى واتم وان كان قليلا او يسيرا
اكتفى باليسير من التعقل والتعقل هو الذي يسميه الجمهور العقل ومن القوة
اذا كان في الانسان يسمى عاقلا **فصل** الظن الصواب هو ان يكون الانسان
كلما شاهد امرا صادف ابدا بظنه الصواب مما لا يمكن ان يكون الامر
الا شاهد الا عليه **فصل** الذهن هو القدرة على مصادفة صواب الحكم فيما
يتنازع فيه من الاراء المتقاصدة والقوة على تصحيحه فهو جودة استنباط
لما هو صحيح من الاراء فهو اذا نوع التعقل **فصل** جودة الراي هو ان يكون
الانسان ذا راي وجيد الراي هو ان يكون الانسان فاضلا خيرا في افعاله
ثم ان يكون قد جربت اقاويله وارادته ومشوراته مرارا كثيرة فوجدت

فوجدت شديدة مستقيمة ينتهي بالانسان اذا استعملها الى عواقب محموده ويكون قد صار
لذلك مقبول القول امنا لاجل الصدق الذي شوهد منه كثيرا حتى صار مشهورا
به من الفضيلة ومن سداد الحكم والمسموع مستغنيا عن ان يحتاج في شيء يقوله
او يشير به الى حجة او دليل وظاهر ان الرأي يصح ويقف على الصواب منه انما
يقف ويصح بالعقل فهو اذا نوع من التعقل **فصل** الاصول التي يستعملها المروي
في استنباط الشيء الذي يروى فيه اثنان احدهما الاشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع
او عن الاكثر والثاني الاشياء الحاصلة بالتجارب المشاهدة **فصل** الغمر الذي
يجتنب المشهور مما ينبغي ان يؤثر او يجتنب سليم غير انه ليست عنده تجربة بما سبيل في الامور
العملية ان يعرف بالتجربة والانسان قد يكون غمرا في صنف من الامور غير صنف آخر
فصل الجنون هو ان يكون تخيله دائما فيما ينبغي ان يؤثر او يجتنب اضداد الاشياء
المشهورة واضداد ما جرت العادة به وربما عرض له مع ذلك ان يخيل اضداد المشهورة
في سائر الامور الموجودة في كثير من المحسوسات **فصل** الحمق هو ان يكون تخيله
للمشهورات سليمة وعنده تجارب محفوظة وتخيله للغايات التي يهوى ويتشوق سليم
وله روية لكنها روية تخيل له ابدا فيما ليس يؤدي الى تلك الغاية انه يؤدي اليها او يخيل
له فيما يؤدي الى ضد تلك الغاية انه يؤدي اليها فيكون فعله ومشورته بحسب ما يخيل
له رويته الفاسدة فلذلك يكون الاحمق في اول ما يشاهد صورة عاقل ويكون مقصده
مقصدا صحيحا وكثيرا ما يوقعه رويته في شرار بعد الوقوع فيه **فصل** الذكاء هو جوده
حدس على الشيء بسرعة بلا زمان او في زمان غير مهمل **فصل** التعقل والكيس
يحتاج كل واحد منهما الى استعداد طبيعي يفطر الانسان عليه ومتى فطر الانسان

معدا

من روضته التحية والسلام اللهم واجزني على ذلك افضل الجزاء
فيك وفي رسولك وفي ولد رسولك وفي وليك وفي ولد
وليك يا ولي المؤمنين پس سر ابجده در داشته زيارت بخيرا و متوجه
جانب مشهد مقدس رضوي ايستاده نيت زيارت كند بفارسي زيارت
امام رضا ميكنم از دور در روز دحو الارض از جانب خود و پدر و مادر
و از جانب جميع مؤمنين و مؤمنات از براي آنكه سنت قربة الى الله و بعد
ازور سيدي ومولاي وامامي ابا الحسن علي بن موسى الرضا عم عن البعد
مقامي هذا عني وعن والدي وعن جميع المؤمنين والمؤمنات لسنة بها قربة الى الله
بسم الله الرحمن الرحيم السلام عليك يا ولي الله وابن اوليائه
السلام عليك يا سفير الله وابن سفرائه السلام عليك
يا حجة الله وابن حججه السلام عليك يا نور الله في ظلمات
الارض وابن انواره السلام عليك يا عمود الدين السلام عليك

٢٩٣

يا وارث الانبياء المرسلين السلام عليك يا وارث آدم صفوة الله
السلام عليك يا وارث نوح نجي الله السلام عليك يا وارث
ابراهيم خليل الله السلام عليك يا وارث اسمعيل ذبيح الله
السلام عليك يا وارث موسى كليم الله السلام عليك يا وارث عيسى
روح الله السلام عليك يا وارث محمد حبيب الله ورسول الله
السلام عليك يا وارث امير المومنين علي بن ابي طالب عليه السلام
ولي الله ووصي رسول الله صه السلام عليك يا وارث فاطمة
الزهراء سيدة نساء العالمين بنت رسول الله السلام عليك
يا وارث الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة سبطي رسول الله
السلام عليك يا وارث علي بن الحسين سيد الساجدين وزين
العابدين السلام عليك يا وارث محمد بن علي باقر علم الاولين والآخرين
السلام عليك يا وارث جعفر بن محمد الصادق البار التقي السلام عليك

يا وارث

٢٩٤

يا وارث موسى بن جعفر العالم الكاظم الحفي الحليم السلام عليك
ايها الصديق الشهيد السلام عليك ايها الوصي الرضي البر
التقي الوفي اشهد انك قد اقمت الصلوة وآتيت الزكوة و
امرت بالمعروف ونهيت عن المنكر وعبدت الله مخلصا
حتى اتاك اليقين السلام عليك يا نقيب وامام نجيب وامام
قريب بعيد وامام مسموم غريب السلام عليك ايها العلم
المنيف والقدر الوجيه النازح عن تربة جده وابيه السلام
على من امر اولاده وعياله بالنياحة عليه قبل وصول القتل
اليه السلام على دياركم الموحشات كما استوحشت منكم
منى وعرفات السلام على سادات العبيد وعدو الوعيد
والبئر المعطلة والقصر المشيد السلام على غوث اللهفان ومن
صارت به ارض خراسان السلام على قليل الزائرين وقرة عين
فاطمة سيدة نساء العالمين السلام على الحجة الرضية والاخلاق

الرضية والغصون المتفرعة من الشجرة الاحمدية السلام على
من انتهى اليه رياسة الملك الاعظم وعلم كل شئ لتمام
الامر المحكم السلام على من اسماؤهم وسيلة السائلين وهيا
كلهم امان المخلوقين وحجهم ابطال شبه الملحدين السلام
على من كسرت له وسادة والده امير المؤمنين حتى خصم
اهل الكتب وثبت قواعد الدين السلام على علم الاعلام
ومن كسرت قلوب شيعته بغربته الى يوم القيام السلام على
السراج الوهاج والبحر العجاج الذى طادت تربته مهبط
الاملاك والمعراج السلام على امراء الاسلام وملوك
الايمان السلام على باهري النور وطاهري الولادة و
من اطلعهم الله بفضله على علم الغيب والشهادة
وجعلهم بافضاله منبع الهدى ومعدن السعادة السلام
على من ابتهجت به معالم طوس حيث حل بربعها يا ارض

الاديع

طوس

طوس سقاك الله رحمته ماذا ضمنت من الخيرات يا طوس
طابت بقاعك فى الدنيا وطاب بها شخص اقام ثوى
بسناباد وترموس ٢ شخص عزيز على الاسلام مصرعه
فى رحمة الله مغمور ومغموس ٣ يا قبره انت قبر قد تضمنه
حلم وعلم وتطهير وتقديس ٤ فافخر بانك مغبوط بجثته
وبالملائكة الاطهار محروس ٥ السلام على مفخر الابرار ونائى
المزار وشرط دخول الجنة والنار السلام على من تقطع
الله عنهم صلوتى فى اناء الساعات وبهم سكنت السواكن
وتحركت المتحركات السلام على من جعل امامتهم مميز
بين الفريقين كما تعبد بولايتهم اهل الخافقين الله
على من احى الله بهم دارس حكم النبيين واتبعتهم بولايتهم
لتمام كلمة الله رب العالمين السلام على شهود الحول وعد

الساعات وعدد لا اله الا الله في دقوم المسطرات السلام
على اقبال الدنيا وسعودها ومن سئلوا عن كلمة التوحيد
فقالوا نحن وانه من شروطها السلام على من يعلل وجود
كل مخلوق بولايهم ومن خطبت لهم الخطباء بسعة ابائهم
ما هم هم افضل من يشرب صوب الغمام السلام على من
علا مجدهم وثنائهم وفاق الاولين والاخرين اباؤهم
وابناؤهم السلام على من افتخر الفخر بفخرهم واملائهم بوجوب الصلوة
عليهم وطهارة ثيابهم السلام على قمر الاقمار وفخر الابرار
المتكلم مع اهل كل لغة بلسانهم القائل لشيعته ما كان
الله ليولي اماما على امة يعرف فيه بلغاتهم واديانهم
السلام على فرحة القلوب وفرج الكروب وشرف
الاشراف ومفخر عبد مناف يا ليتني كنت من الطائفين
بعرصة حضرته متشهد البهجة مؤنسة الطوف

ببابكم

ببابكم في كل حين كان ببابكم جعل الطواف السلام على الامام
الرءوف الذي حير احزان يوم الطفوف بالله اقسم وبابائك
الاطهار وبابنائك المنتجبين الابرار لولا بعد الشقة حيث
شطت بكم الدار لقضيت بعض واجب حقكم بتكرار المزار
السلام عليكم يا حماة الدين واولاد النبيين وسادة
المخلوقين ورحمة الله وبركاته اين زيارت از مولاي ما امام
كل عاكف و باد ابي جعفر الثاني ع الجواد عليه الصلوة والتسليم مرويست
مسئله بايد دانست كه تسبيح فاطمه زهرا صلوات الله عليها در احاديث
اهل بيت طاهرين صلوات الله وسلامه عليهم و در اطلاقات اصحاب
قدس الله تعالى اسرارهم چه اطلاق دارد و بر سبيل اشتراك لفظ اول آنكه
بحسب اصطلاح شايع و متعارف كه عبارت از سي و چهار تكبير و سي
و سه تسبيح است بطريق مشهور و در تعقيبات صلوات سنت موكده و افضل

اذکار تعقیبات است باتفاق اصحاب ما و علماء جمهور ایشان ترا تسبیح عظیم المرتبة
که در اوراد و ادعیه از سیدة النساء صلوات الله علیها تکرار آن وارد و در
زیارات معصومین بعد از تمام وظیفه زیارت اتیان آن لازم است
و در اصول معتبره حدیث و کتب مسنده مشیخه رضوان الله تعالی
علیهم باسانید صحیحه وارد و آن تسبیح اینست سُبحانَ ذِي الجَلالِ
الباذِخِ العَظيمِ سُبحانَ ذِي العِزِّ الشّامِخِ المُنيفِ سُبحانَ
ذِي المُلكِ الفاخِرِ القَديمِ سُبحانَ ذِي البَهجَةِ وَالجَمالِ
سُبحانَ مَن تَرَدّى بِالنّورِ وَالوَقارِ سُبحانَ مَن يَرَى
أثَرَ النَّملِ فِي الصَّفا وَوَقعَ الطَّيرِ فِي الهَواءِ و اکثر ابناء عصر ما (بنا)
بر قصور تتبع و نقصان تبحر از این اصطلاح در تسبیح فاطمه زهراء علیها السلام
غافل بودند و هر جا تسبیح فاطمه زهرا مذکور شده است بر طریق مشهور حمل میکردند
تا آنکه من ایشان را تنبیه کردم بآنکه عروة الاسلام ابوجعفر محمد بن علی بن
بابویه رضوان الله تعالی در باب زیارت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه

از کتاب من لا یحضره الفقیه ذکر آن کرده بعد از زیارت وداع این
عبارت گفته است و تسبیح تسبیح فاطمة الزهراء علیها السلام
و هو سبحان ذی الجلال الباذخ العظیم الی آخر ما سابقا ذکر و همچنین
غیر او از شیوخ و اشیاخ ذکر کرده اند و نیز در بسیاری (ثبت)
از کتب ادعیه بعد از ایراد تسبیح زهراء بطریق مشهور واقع شده (۱۵)
ثم تسبیح فاطمة الزهراء علیها السلام پس مسئله آنچه ذکر کردیم که زیارت
هرگاه از حضور باشد و در تحت قبه منوره معصومی باشد نماز زیارت
بر زیارت مقدم است حکمی است مطرد در زیارت رسول الله
صلی الله علیه و آله و زیارت امیرالمؤمنین صلوات الله علیه و زیارت
هر یک از ائمه معصومین صلی الله علیهم اجمعین و این مسئله از خفایای
مسائل و خفیات احکام است و تا کسی کمال مهارت تمام (تتبع)
در فقه و حدیث نداشته باشد اطلاع برین دقیقه نمی یابد و از آن

السلام

جهت کثر اهل روزگار از حکم این فرع و تحقیق این فرق غافل اند قبل
ازین زمان بیست و شش سال که داعی دولت قاهره از تصنیف کتاب
صراط مستقیم فارغ شده بود در دار السلطنه قزوین پادشاه جمجاه مغفور
مرحوم شاه عباس را در یکی از ایام اربعه بر پشت بام مسجد پنجه علی
تعلیم در تلقین زیارت میکرد و بطریق مذکور بعضی از معاصرین که کمال
شهرت داشت معارض شده از روی تعجب گفت نماز زیارت
قبل از زیارت چه صورت دارد و میباید که بعد از زیارت واقع شود
فقیر در جواب گفت شما را اشتباهی واقع شده است اگر زیارت
از نزدیک پیش نماز زیارت مؤخر از زیارت میباشد و اگر از دور
زیارت مؤخر است از نماز زیارت مجادله و مناظره بطول انجامید
آخر الامر کتابها حاضر ساخته بعبارات صریحه الزام و اسکات
معاصر مناظر حاصل شد چون این مسئله غریب و دقیق است بعضی
از عبارات اعاظم اصحاب رضی الله تعالی عنهم ذکر میکنیم تا متعلمین را

را از

را از باب ولکن لیطمئن قلبی وسوسه در خاطر نماند سید فقیه مکرم ابن زهره
الحلبی و من اسم او را در کتاب ضوابط الرضاع تحقیق کرده ام حفظه الله تعالی
برحمته و رضوانه در کتاب غنیة النزوع باین عبارت گفته است واما صلوة
الزیارة للنبی صلی الله علیه وآله او لاحد الائمة علیهم السلام فرکعتان عند الراس
بعد الفراغ عن الزیارة فان اراد الانسان الزیارة لاحدهم وهو مقیم ببلده قدم
الصلوة ثم زار عقیبها و شیخ الطائفه شیخ ابو جعفر الطوسی نور الله مرقده
در کتاب مصباح المتهجد در باب فضل یوم الجمعه و اعمالها باین الفاظ
گفته است و تستحب زیارة النبی والائمة علیهم السلام فی یوم الجمعة
روی عن الصادق علیه السلام من اراد ان یزور قبر رسول الله صلی الله علیه وآله
وقبر امیر المؤمنین وفاطمة والحسن والحسین وقبور الحجج علیهم السلام فلیغتسل فی یوم الجمعة
ولیلبس ثوبین نظیفین ولیخرج الی فلاة من الارض ثم یصلی اربع رکعات
یقرأ فیهن ما تیسر من القرآن فاذا تشهد وسلم فلیقم مستقبل القبلة
ولیقل السلام علیک ایها النبی ورحمة الله وبرکاته السلام

عليك ايها المرسل والوصي المرتضى والسيدة الكبرى
والسيدة الزهراء والسبطان المنتجبان والاولاد
الاعلام والامناء المستنجحون جئت انقطاعا المستحفظون
اليكم والى آبائكم وولدكم الخلف
على بركة الحق فقلبي لكم مسلم ونصرتي لكم تزكية
معدة حتى يحكم الله لدينه معكم لا مع عدوكم
اني لمن القائلين بفضلكم مقر برجعتكم لا انكر لله
قدرة ولا ازعم الا ما شاء سبحان الله ذي
الملك والملكوت يسبح لله باسمائه جميع خلقه
والسلام على ارواحكم واجسادكم والسلام عليكم
ورحمة الله وبركاته وفي رواية اخرى افعل ذلك
على سطح دارك وتستحب زيارة ابا عبد الله الحسين بن علي عليه
السلام في كل شهر بعد ان يغتسل ويعلو سطح داره او في

بسم الله الرحمن الرحیم وثقتی

الحمد لله رب العالمین حق حمده اداء مجده والصلوة علی صفوة
الانبیاء و سید المرسلین محمد و اوصیائه المعصومین خزنة العلو
و حملة الدین و حفظة السنة من بعده اما بعد داعی دولت
قاهره ابدیه صفویه احوج الخلق الی الله الحمید الغنی محمد باقر الداماد
الحسینی ختم الله له فی نشاتیه بالحسنی میگوید چند فصل
حسب الحکم نواب سپهر رکاب همایون اشرف اقدس ارفع اعلی
شاه خلد الله تعالی ملکه و عزه ابدا و نواب مستطاب آفتاب
احتجاب علیه عالیه متعالیه ابد الله تعالی دولتها ما تطلل

علی البریه نوشته میشود و علی الله بستی التکالی و هو حسبی و
نعم الوکیل علیه توکلت و الیه انیب **فصل** باید دانستن
که در هر سال چهار روز عظیم القدر جلیل المنزله است
که نزد الله تعالی اعز و اکرم ایام سال آن چهار روز است
و آن روزها را در اصطلاح شرع شریف ایام اربعه میگویند
ایام الله را عزت داشتن و تعظیم و تکریم باید کردن تا الله
تعالی این کس را در دنیا و آخرت عزیز و گرامی دارد و تقصیر
خطایا و جهالات معاصی را عفو فرماید هر یک از این ایام اربعه را
روزه داشتن معادل شصت سال یعنی شصت ماه روزه گرفتن
و شصت سال متصل عبادت کردن است و غسل کردن هر یک در
این روزها سنت موکد است و کفاره بسیاری از
گناهانست و تصدق نمودن درین روزها از اعظم مثوبات
و افضل قربات است یک درهم تصدق کردن در هر روزی ازین

روزها مقابل هزار درهم صدقه دادن است در روزهای دیگر و در بعضی احادیث
از ائمه طاهرین صلوات الله علیهم وارد شده که مقابل صد هزار درهم تصدق
کردن است در روزهای دیگر و هر یک مومن متعبد صایم عالم مبارک
دین را در شب بال حلال خود افطار فرمودن بمنزلهٔ آنست که ده هزار
یعنی صد هزار صدیق صایم در سایر ایام شبها بال ایشان افطار
نمایند و در هر یک ازین ایام اربعه بوظیفهٔ آن روز از نماز و دعا و
زیارت که در خصوص آن روز وارد باشد قیام نمودن سبب
آن میشود که کرام الکاتبین آن شخص را از اصفیاء متعبدین و اولیا
اقدس مقربین جناب الهی نویسند یکی از ایام اربعه یوم دحو الارض است
و آن روز بیست و پنجم ماه ذوالقعدة الحرام است دوم یوم الغدیر است
و آن هژدهم ماه ذوالحجة الحرام است که سید المرسلین صلوات الله علیه
و آله وسلم امیر المومنین و یعسوب المسلمین علی ابن ابی طالب علیه السلام
را در آن روز در اوان انصراف و عود از حجة الوداع در موضع غدیر خم

بخلافت و بیانات و وصایات خود اصحاب فرمود و این عید عظیم و اعظم اعیاد
مسلمین است و از زمان رسول صلی الله علیه و آله الی هذا الزمان چنین مستمر و
در کتب حدیث مؤالفین و مخالفین و روایات و جوامع علم هیئت همین
طریق منضبط بوده است من در حواشی من لا یحضره الفقیه و غیر آن از
مصنفات خود این مبحث را بتفصیل تمام مبسوطا و مشروحا ذکر
کرده‌ام پادشاه دین پناه غفران دستگاه رضوان آرامگاه
شاه طهماسب حشره الله تعالی برحمته و غفرانه سایر عیدها را بر روز عید
غدیر موقوف میداشت و در روز عید غدیر جشنی عظیم موافق
شرع مقدس میآراست و مجتهد مذهب و علمای دین را در آن روز
بخلعتهای فاخره و انعامات نادره مخصوص میساخت و امرا
و وزرا و ارکان دولت قاهره را مناصب و مراتب
میافزود و فقیر به عید غدیر را در مجلس همایون آن پادشاه دین پناه
مغفور مبرور ادراک کرده‌ام سیم یوم المولود است که روز ولادت

گرامی شریف خاتم الانبیاء و سید المرسلین صلوات الله علیه و آله الطاهرین بوده و آن
روز هفدهم ماه ربیع الاول است چهارم یوم المبعث است که اول بعثت
خاتم الانبیاء و صفوة المرسلین صلوات الله و سلامه علیه و آله الطاهرین
برسالت تامه بارعه و سفارت خاتمهٔ جامعه در این روز بوده است و بجهت ایشان
از برای اکمال دین و اتمام شریعت مبعوث شده است و آن روز بیست و هفتم
ماه رجب المرجب است این چهار روز در فضل و منزلت نظیر ندارند روزی
سعادتمند بنده که قدر شرف این ایام دانسته و حق کرامت آنها
شناخته در طهارت ظاهر و باطن خود کوشیده در وظایف اعمال
و آداب مذکوره تقصیر و مساهله مجوز ندارد پادشاه جمجاه مغفرت بارگاه
شاه عباس رحمه الله تعالی در تمامی مدت شد که با داعی دولت قاهره
صحبت میداشت این ایام را پاکیزه و عبادت میگذرانید غسل میکرد
و روزه میداشت و زیارت مأثوره را با فقیر بجای آورد و تصدقات
بسیار میفرمود در یکسال از آن سالها مبلغ هزار تمان داد که بر طلبه علوم

و مستحقین اهل صلاح قسمت نمودیم دو دفعه در هر دفعه یکهزار تومان زر مسکوک بطلبه و ارباب
استحقاق رسانیدیم و در دفعهٔ سیوم که مزاج شریف نواب علیه را عارضه نمود
قریب بهزار تومان طلای مسکوک بتصدق کرده قطعه قطعه طلا بمستحقین میدادیم [غیر]
و شبها با جمعی مخصوص از اهل علم افطار میکرد و بعد از افطار قریب بنصف شب
بصحبت علمی و مباحث علمیه با یکدیگر مجلس میگذرانید امید واری بدرگاه
کبریای تعالی سلطانه واثق است که دعای این فقیر ضعیف را اجابت فرموده
مسند این شکسته خاطر را بوجود نامی پادشاه جم انجم سپاه اعلی و شاه مؤید برسد
کامکار دین دار کواکب سپاه خاقان جمشید عدل گستر شریعت پرور رفیع قدر
[اقدس] پاک گوهر علامت الانعمت همایون ذات ملکوت صفات اشرف ارفع اعلی
ابو المظفر سلطان شاه حسین صفوی موسوی حسینی را عمر دراز و ملک پاینده و معدلت
پر آوازه و مملکت بیرون از اندازه ارزانی فرماید و در تعظیم و تکریم ایام الهی ترویج
قوانین شریعت مقدسه و تثبیت احکام دین مبین از اوامر و نواهی موفقش دارد
و مرتبهٔ سایهٔ بلند پایه‌اش همه بحسب حمایت حوزهٔ دین اسلام و رعایت زمرهٔ علما

اعلام بدرجهٔ عالیه جد بزرگوار شاه طهماسب مغفور مبرور و وثوق آن در مرتبه
انه علی ما یشاء قدیر و بالاجابة دعوة من یدعوه و یرجوه جدیر فضل و ثمرات بسیار دارد
که در هر سال چهار شب هست که من حیث القدر و الشرف حکم هم دارند و در اصطلاح
شریعت مقدسه این شبها را لیالی اربع نامند در هر یک شب از این شبها غسل
و احیا تا طلوع صبح و اقامت وظایف اعمال آن شب از صلوات مرویه و ادعیه
ماثوره و زیارات مسنونه و اذکار مخصوصه معادل شصت سال عبادت و طاعت
گذرانیده است و یک درهم تصدق در هر شبی از این شبها مقابل ده هزار درهم
صدقه است در شبهای دیگر امیر المؤمنین و یعسوب الدین المتقین و حجاج الموحدین
علی بن ابی طالب علیه السلام درین شبها نفس مقدس خود را در تعب عظیم و مشقت
شدید میداشت از کثرت عبادات و طاعات و مواظبت اوراد و ادعیه
و الفاظ اذکار و اثنیه و توقیر ساعات و اوقات و توفیر عطایا و تصدقات
و همچنین سید الساجدین و من تلاه من الائمة الطاهرین صلوات الله و تسلیماته علیهم اجمعین
اول این شبها شب اول ماه رجب است دوم شب نصف ماه شعبان سیم شب عید فطر

چهارم

چهارم شب عید اضحی و آداب اعمال هر یک علی التفصیل نوشته خواهد شد ان شاء الله العزیز
فصل، بیست و پنجم شهر ذی قعدة الحرام از ایام اربعه یوم دحو الارض است
بفتح دال و سکون حاء مهمله قبل از واو یعنی گسترانیدن و پهن کردن و منبسط ساختن
جرم زمین از تحت خانه مبارکه کعبه معظمه زادها الله تعالی شرفا و تعظیما بسیار حکایات — موضع
و اطراف اقالیم بیان این مطلب و تحقیق کیفیت آن در تصانیف من
مفصلا مذکور شده است و این مقام محل ذکر آن نیست و در این روز بعد از
طلوع آفتاب غسل کردن سنت مؤکد و کیفیت آن آنست نیت چنین کند
غسل روز دحو الارض میکنم از برای آنکه سنت است قربة الی الله و بعد از
چنین گوید اغتسل غسل یوم دحو الارض لندبه قربة الی الله و مشهور از روایات
اصحاب ما رضوان الله تعالی علیهم آنست که این روز را روزه داشتن مقابل
صوم شصت ساله است یعنی شصت ماه و شیخ ابو جعفر طوسی رحمه الله تعالی در مصباح متهجد
و علامه حلی رحمه الله تعالی در منهاج الصلاح بر همین روایت مشهور اقتصار کرده اند

۲۸۳

ودر طایفه از احادیث وارد است که صوم این روز معادل صیام هفتاد سال است
یعنی هفتاد ماه و کفاره معاصی هفتاد سال میشود و در روایت اسحق بن عبد الله العلوی
العریضی از مولای ما ابی الحسن الثالث علی بن محمد الهادی علیهما السلام وارد شده که
روز بیست و پنجم ماه ذی قعده روزیست که الله سبحانه و تعالی جرم زمین را از زیر کعبه
بگسترانیده و پهن کرده است و کشتی نوح نبی علی نبینا و علیه السلام از آسیب طوفان
درین روز نجات یافته بر کوه جودی در زمین کوفه قرار گرفته است و صیام این روز
کفاره هفتاد سال است یعنی تارک الصوم هفتاد ساله را صیام این روز کفارت است
و سید مکرم سید جمال الدین احمد بن طاوس برادر مکرمش رضی الدین علی بن طاوس در کتاب
اقبال روایت کرده که رسول الله صلعم فرموده است که اول رحمتی که از آسمان نازل شده
در روز بیست و پنجم ذی قعده بوده است هر کس آن روز را روزه بدارد و شب آن روز را که
شب بیست و پنجم بوده باشد بعبادت و طاعت بروز آورده باشد پیش الله سبحانه و تعالی
بمنزله کسی بوده باشد که صد سال متصل عبادت کرده همه روزها را بالصیام و صلوة و

تنفل

۲۸۴

تنفل و تصدق و همه شبها را بالقیام و احیا و تهجد و ذکر الهی گذرانیده باشد
مرحمتی که درین روز در ذکر جناب مقدس الهی مجتمع شوند جمعیت ایشان
متفرق نا شده جمیع مطالب و حوائج ایشان را الله تعالی بتسهیل و انجاح مقرون سازد
و الله سبحانه و تعالی هزار هزار رحمت از رحمات خود از برای ذاکرین درین روز و قائمین
درین شب نازل میگرداند و صوم این روز فضیلت و مثوبت صیام هفتاد سال
دارد و هر که در آسمان و زمین و هر چه بین آسمان و زمین است از برای صیام درین روز
استغفار میکند نیت روزه در شب بفارسی چنین گفته شد روزه میدارم فردا روزه
روز دحو الارض از برای آنکه سنت است قربة الی الله و بعربی چنین گوید اصوم غدا
صوم یوم دحو الارض لندبه قربة الی الله و فضل تصدق درین روز بقصد آنکه وظیفه
این روز است درهمی با ده هزار درهم در روزهای دیگر برابر در اجر و ثواب مال
مکانی و مقابلت نیت بفارسی چنین گفته شد این مبلغ را تصدق میکنیم در روز دحو الارض
از برای آنکه سنت است قربة الی الله و بعربی گوید التصدق بهذا المبلغ فی یوم دحو الارض

لئنه به قربة الا الله وصایمی را در شب بجای خود افطار فرمودن تفطیر ده هزار یا صد هزار صدیق
معادلست نیت آن بفارسی این صایم مومن را از صوم دحو الارض بجای خود افطار
میفرمایم قربة الی الله وبعربی افطر هذا الصایم من صوم دحو الارض ثم من بها قربة الی الله
مسئله صوم وصال حرام وافطار در شب آن صوم مطلقا واجبست ونیت افطار
بفارسی افطار میکنم از روزه این روز را برای آنکه واجبست قربة الی الله وبعربی
افطرت من صوم هذا الیوم لوجوبه قربة الی الله فصل دعای بغایت عظیم القدر و
صحیح الاسناد از وظایف روز دحو الارض است خواندن این دعا در این
روز لازم است باید که از هیچ مومن و مومنه فوت نشود واگرچه صایم نبود
بعد از فراغ از غسل دحو الارض متوجه قبله نشسته ونیت چنین کند بفارسی
دعای روز دحو الارض میخوانم از برای آنکه سنتست قربة الی الله وبعربی اقرا
دعاء یوم دحو الارض ندبا قربة الی الله بسم الله الرحمن الرحیم اللهم
داحی الکعبة وفالق الحبة وصارف اللزبة وکاشف کل

کربة اسئلك في هذا الیوم من ایامك التي اعظمت حقها — عظمت
واقدمت سبقها وجعلتها عند المؤمنین ودیعة والیك
ذریعة وبرحمتك الوسیعة ان تصلي علی محمد عبدك المجیب — المنتجب
في المیثاق القریب یوم التلاق فاتق کل رتق وداع الی
کل حق وعلی اهل بیته الاطهار الهداة المنار دعائم الجبار
وولاة الجنة والنار واعطنا في یومنا هذا من عطائك
المخزون غیر مقطوع ولا ممنوع تجمع لنا فیه التوبة
وحسن الاوبة یا خیر مدعو واکرم مرجو یا کفي یا وفي
یا من لطفه خفي الطف لي بلطفك واسعدني بعفوك
وایدني بنصرك ولا تنسني کریم ذکرك بولاة امرك
وحفظة سرك واحفظني من شوائب الدهر الی یوم
الحشر والنشر واشهدني اولیاءك عند خروج

نفسی وحلول رمسی وانقطاع عملی وانقضاء اجلی اللهم واذکرنی
علی طول البلاء اذا حللت بین اطباق الثری ونسینی الناسون — البلی
من الوری واحللنی دار المقامة وبوئنی منزل الکرامة و
اجعلنی من مرافقی اولیائک واهل اجتبائک واصفیائک — واصطفائک
وبارک لی فی لقائک وارزقنی حسن العمل قبل حلول الاجل
بریئا من الزلل وسوء الخطل اللهم واوردنی حوض نبیک
محمد صلی الله علیه وآله واهل بیته واسقنی منه مشربا رویا
سائغا هنیئا لا اظمأ بعده ولا احلأ ورده ولا عنه
اذاد واجعله لی خیر زاد واوفی میعاد یوم یقوم الاشهاد
اللهم والعن جبابرة الاولین والآخرین و
لحقوق اولیائک المستأثرین اللهم واقصم دعائمهم
واهلک اشیاعهم وعاملهم وعجل مهالکهم واسلبهم

ما

ممالکهم وضیق علیهم مسالکهم والعن مساهمهم ومشارکهم
اللهم وعجل فرج اولیائک واردد علیهم مظالمهم واظهر
بالحق قائمهم واجعله لدینک منتصرا وبامرک فی اعدائک
مؤتمرا اللهم احففه بملائکة النصر وبما القیت الیه من
الامر فی لیلة القدر منتقما لک حتی ترضی ویعود دینک
به وعلی یدیه جدیدا غضا ویمحض الحق محضا ویرفض
الباطل رفضا اللهم صل علیه وعلی جمیع آبائه واجعلنا
من صحبه واسرته وابعثنا فی کرته حتی نکون فی زمانه
من اعوانه اللهم ادرک بنا قیامه واشهدنا ایامه وصل
علیه وعلیه السلام واردد الینا سلامه والسلام علیه
ورحمة الله وبرکاته فصل و از اعمال مسنونه که در شب یا در روز
دحو الارض بان قیام باید کردن دو رکعت نماز است در هر رکعت سوره مبارکه

فاتحة الکتاب یکبار و سورهٔ والشمس و ضحیها نه بار بخواند و بعد از سلام بگوید بسم الله الرحمن
الرحیم لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم یا مُقِیلَ العَثَرات اَقِلْنی عَثْرَتی یا
مُجیبَ الدَّعَوات اَجِبْ دَعْوَتی یا سامِعَ الاَصْوات اِسْمَعْ صَوْتی
وَارْحَمْنی وَتَجاوَزْ عَنْ سَیِّئاتی یا ذَا الجَلالِ وَالاِکْرامِ یا اَرْ
حَمَ الرّاحِمین در کتاب اقبال سید بن طاوس مروی و در جنة الامان کفعمی
مذکور است و در روایت وارد شده که هر کس نماز در این شب یا در این روز
که از درگاه الهی حاجتی مسئلت نماید و الله تعالی آن سؤال را رد کند و آن حاجت را
قضا نماید فصل زیارت سیدنا و مولانا امام الوری و منار الهدی ابی الحسن
علی بن موسی الرضا علیه من الصلوات اتمها و من التسلیمات ازکاها در این ذکر افضل اعمال
مستحبه و آکد ادعیهٔ مسنونه است و همچنین زیارت آنحضرت در روز اول ماه رجب
الفرد نیز بغایت مؤکد و محثوث علیه است ابوجعفر بن بابویه رضوان الله تعالی
علیه در کتاب من لا یحضره الفقیه روایت کرده است که استقرار سفینهٔ نوح نبی

علی نبینا و علیه السلام بر جودی در اول ماه رجب بوده است و آن
روز زیست عظیم القدر جلیل المنزله اما از ایام اربعه نیست و در روایت
جمعی از اصحاب رضوان الله تعالی علیهم روز استقرار سفینه بر جودی
بیست و نهم ذی قعدة الحرام است که از ایام اربعه است و روز دحو
الارض است اتفاقی چنانچه در سابق ذکر کردیم وظیفه زیارت در این روز
از دور هر که زایر در مشهد مقدس نباشد آنست که بعد از غسل دحو الارض
غسل زیارت کند و نیت چنین کند که بفارسی غسل زیارت حضرت امام رضا علیه السلام
از دور در روز دحو الارض میکنم از برای آنکه سنت است قربة الی الله و بعربی
اغتسل غسل زیارة ابی الحسن الرضا علیه السلام عن البعد فی یوم دحو الارض
لکونه سنة قربة الی الله پس اگر در یکی از شاهراه معصومین واقع باشد و خواهد که در حرکت
قبهٔ امام معصوم زیارت امام رضا ع کند زیارت را بر نماز زیارت مقدم
دارد و اگر در شهری معصومی نباشد بهتر آنست که بصحرا بیرون رود در بلندی یا بر بام خانه

٢٩١

یا در موضعی مرتفع تحت السما که سقف نبوده در تحت هیچ سقفی نباشد بر آید و
نماز زیارت را بر زیارت مقدم داشته اولا نماز زیارت دو رکعت بگذارد
و افضل آنست که شش رکعت نماز زیارت بجای آورد یا چهار رکعت هر دو رکعت
بیک سلام و اقل مراتب دو رکعت است و اگر زیارت امیر المؤمنین صلوات الله علیه
بوده باشد اقل مراتب شش رکعت خواهد بود نیت آن که بجا میآرم نماز زیارت امام رضا علیه السلام
از دور در روز دحول الارض میگذارم از برای آنکه سنتست قربة الی الله و بعد
اصلی صلوة زیارت مولای الرضا علیه السلام من البعد فی یوم دحول الارض لندبها قربة الی الله
و چون از نماز فارغ شود تسبیح فاطمه زهرا علیها السلام بگوید پس بر سجده نهاده
پیشانی و بینی را بر تربت مبارکه امام حسین ع گذاشته بگوید اللّهمّ انّ
هاتین الرکعتین هدیة منّی الی روح سیّدی و امامی عبدک ابن عبدک
و ولیّک ابی الحسن علی بن موسی الرضا صلواتک و تسلیماتک
علی روحه و جسده اللّهمّ فبلّغهما منّی الی روحه و اددد

منفازة من الارض و یومی الیه بالسلام و یقول السّلام علیک
یا مولای و سیّدی و ابن سیّدی السّلام علیک
یا مولای یا قتیل بن القتیل بن القتیل و الشهید
بن الشهید السّلام علیک و رحمة الله و برکاته
الی آخره و در زیارت روز عاشورا از دور نیز در روایت علقمة
بن محمد الحضرمی

کتابخانه مجلس شورای ملی

٣٠٢
١٥٣